Los Claroscuro del debate

Pueblos Indígenas, Colonialismo y Subalternidad en América del Sur, Siglos XX y XXI

Pedro Canales Tapia y Mariana Moreno Castilho, eds.



Pedro Canales Tapia / Mariana Moreno Castilho

Editores

LOS CLAROSCURO DEL DEBATE
Pueblos Indígenas, Colonialismo y Subalternidad en América del Sur. Siglos XX y XXI

La Internacional del Conocimiento es una red académica de profesionales del conocimiento comprometidos con la calidad del mismo y la honestidad intelectual. Ajena a cualquier interés corporativo de ideologías, partidos políticos, creencias religiosas, de entidades estatales y gubernamentales, su objetivo es servir de espacio para el debate y los intercambios en saberes y creaciones provenientes de todos los ámbitos disciplinarios, científicos y de la creación, sin restricción de latitudes geográficas.

La Colección e-200 es una iniciativa de comunicación científica de la Internacional del Conocimiento. Sus finalidades son:
-Favorecer la constante comunicación e intercambios que anima la propia existencia de la red;
-Dar continuidad a los intereses temáticos de sus participantes en especial en los momentos de realización de los congresos y encuentros de la red;
-Promover la constante divulgación de trabajos académicos en el espacio global;
-Incrementar la referencia pública de la red.

Colección e-200
Red Internacional del Conocimiento
http://www.internacionaldelconocimiento.org/

Pueblos Indígenas, Colonialismo y Subalternidad en América del Sur. Siglos XX y XXI

Libros Colección e-200
Internacional del Conocimiento
http://www.internacionaldelconocimiento.org/

Gestión Editorial:
Ariadna Ediciones
Santiago / Chile
http://ariadnaediciones.cl/

ISBN 978-956-8416-46-1
Primera edición, octubre 2016

Consejo Editor Científico Proyecto e-200

Director del Instituto de Estudios Avanzados de la USACH

Raúl Bernal, Profesor de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires y de la Universidad Arturo Prat



Celia Cristina Basconzuelo, Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto

En memoria de Berta Cáceres, Dirigenta Lenca, Coordinadora del Consejo de Pueblos Indígenas de Honduras (Copinh); asesinada en marzo de 2016, por luchar por los ríos y la vida en y de sus territorios

Indice

Prólogo / Prefácio

Investigando nuestro ser, para saber estar

La investigación de los saberes indígenas ofrece una gama de posibilidades tan diversas que da cuenta de una realidad compleja sobre la que se hace referencia de una u otra manera, y siempre -se puede sospechar- algo de verdad se está diciendo y avanzando. Los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, más los saberes tocados por saberes coloniales, y aquellos que han sido tan mixturados que ya no es posible diferenciar los unos de los otros, posibilitan investigaciones igualmente desde uno y otro horizonte de comprensión de los investigadores, multiplicando también las posibilidades de resultados a los que se pueda llegar, incluso teniendo parámetros rigurosos y muy serios para adelantar trabajo de campo. Algo de esta complejidad será lo que evidenciemos en los textos que acá se nos presentan, naturalmente desde ese fondo claro-oscuro desde el que se piensa, de antemano, cada una de las investigaciones avanzadas en las que nunca tendremos un punto final y taxativo.

Por esta razón, vale la pena detenerse a pensar que antes de toda investigación ya se encuentran, ahí, precisamente esos saberes: tanto los saberes no-puros, nunca-puros, de los indígenas, como los saberes siempre-mestizos, sesgadamente-interculturales de los investigadores, y ambos dependientes de su propia geocultura ocultamente nutrida por también una diversidad de saberes antiguos y actuales de los que normalmente no se es consciente. Vale la pena, entonces, mirarnos "a nosotros mismos" (como sujetos de nuestra propia historia) indagando ese suelo desde el que estamos parados para ex-poner alguna evidencia de esa oscuridad que no podemos ver deslumbrados por la luz de lo que creemos tener tan claro y que no nos permitimos cuestionar. Tal vez nunca dejen de heder esta clase de actitudes en nuestros escritos que siempre queremos presentar límpidos y transparentes, totalmente justificados. Pero es que no nos hemos dado cuenta que precisamente ese afán de justificación, tan bien justificado por Occidente, está atravesando hoy día también la investigación sobre saberes

ancestrales. Observación nada nueva ésta, pero a la que siempre hay que estar atentos cuando damos un paso en cada una de nuestras investigaciones. Que la bata blanca del investigador no vaya a ser por la pureza de este "color", sino por la constitución polícroma de este no-color, es decir por su no-pureza, por su hedor, para usar este concepto que tanto fascinó a un serio y verdadeante investigador de la América profunda como lo fuera Rodolfo Kusch.

Resulta mejor hundirse en el fango, untarse de pueblo (o en este caso, de indígena). La interculturalidad siempre que se hace teórica pierde mucho de su esencia intercultural: se tiñe de pulcritud, empieza a justificarse a sí misma, y así ya no es tan intercultural. Cuando el investigador comienza a comprender la sabiduría indígena en sus raíces ancestrales también comienza a perder el interés de las justificaciones, sobre todo de esas argumentaciones de tinte silogístico en el que la racionalidad se impone como única manera de comprender el mundo, como única forma de poder expresar conocimiento científico. Mejor se es, y se guarda silencio ante posturas que exijan dejar de lado la presentación de saberes cualitativa y cuantitativamente expuestos. Aunque puedan ser válidos también, hay tradiciones epistemológicas que se explican desde la magia, el mito, la fe, o lo sagrado, y éstas tienen su metodología apropiada de comprenderse y de mostrarse (no demostrarse). La conversación, como aquella que se va dando espontáneamente en el mambeo, es una forma de saber, y de aprender; y no necesita papers. Y también deberíamos aprenderla en medio de la academia universitaria, si quisiéramos dar cuenta de procesos de investigación de-coloniales y que dan cuenta de otras formas de comprensión del conocimiento, de la verdad, de lo que es (el ser).

El ser de las cosas, la verdad de nuestra historia, la esencia de la realidad plena, es el propósito por alcanzar en toda investigación. Pero ello es inalcanzable solamente investigado con métodos cuantificables, debidamente argumentados (dentro de una racionalidad epistemológica que subvalora determinados saberes no avalados científicamente), ratiocéntricos. Así que antes a iniciar cualquier investigación sobre saberes indígenas, sobre sabidurías ancestrales, es necesario perder el miedo a indagar la verdad por medio de metodologías disidentes de la que se considera verdad científica, porque esta "verdad" no es toda la verdad ni es la única verdad: ella sólo hace parte de la verdad íntegra, es un pequeño tratado de la verdad ontológica

y existencialmente vivenciada, pero que deja por fuera gran parte del ser de las cosas, de la historia, de la realidad. Al aprecio por la verdad íntegra resulta una actitud claroscura en la que no solamente se ciñe el investigador, el estudiante, o el aprendiente, a un tipo de conocimientos predeterminados por prejuicios de una racionalidad impuesta de antemano y de la que, vale insistir, normalmente uno no se da cuenta, y por eso ella misma no da cuentas, ni siquiera ofrece "sus" justificaciones. De la mano del pensamiento indígena va uno dándose cuenta de estas aporías y se comienza la liberación de procedimientos y metodologías que alguna cultura quiera imponer ególatramente con ínfulas de validez universal.

La identidad de los pueblos indígenas no puede perderse, entonces, ni en la universalidad predicada por los defensores de la globalización, ni en las distintas nacionalidades en que ha venido configurándose el mapa geográfico con que la racionalidad política ha impuesto sus condicionamientos económicos, sociales y culturales. Y con esto no se quiere defender una tal pureza identitaria indígena ni mucho menos se quiere expresar una tal monoculturalidad de tipo ancestral, como si entre los pueblos indígenas jamás se hubieran dado a su vez también procesos de integración social y genética en los que la interculturalidad se evidencia existencialmente. Pero es innegable que, más allá de una racionalidad que coloniza desde unos presupuestos biopolíticos claramente engañosos, se da en las comunidades indígenas o en los pueblos mestizos la identidad propia de todo ser (individual o social) constitutiva de su estar en el mundo y de las posibilidades que le son más propias. Por esto, vale la pena siempre reiniciar el camino de investigaciones que nos aproximen más a dicha identidad, que nos lleven a asumir nuestra realidad en su diversidad enriquecedora, que nos posibiliten comprender nuestro ser existencialmente para dar cuenta de lo que somos desde la verdad en que hemos estado siendo.

Indudablemente, a causa de los procesos de colonización es que nuestra expresión no deja de tener los vacíos que naturalmente se evidencian, pero esto no debe amilanarnos; al contrario, poniendo los pies sobre esta tierra ya de antemano colonizada, volvemos la mirada a las divinidades ancestrales que nos señalan otros saberes que inicialmente nos parecen oscuros, y hundiéndonos en su comprensión, empezamos a hallar una cierta claridad que nos abre nuevos horizontes y, como ya se dijo, nos posibilita asumir la oscuridad con que también cierta racionalidad nos

ha enseñado a menospreciar, pero que ontológicamente ofrece el sentido de fondo, profundo, desde el cual se nutre esta forma de ser con la que nos identifican a los latinoamericanos y de la que ya estamos apropiándonos en este nuevo amanecer de la historia. Continuaremos, pues, paso a paso, avanzando en el estudio de nuestros aconteceres, aplicando diversidad de miradas y escuchas, sentipensando nuestras experiencias de vida, y proyectando las posibilidades en que humana y espiritualmente nos realizamos: como somos y como estamos, nuestro estar-siendo en América Latina.

Les invitamos a leer este trabajo colectivo, que ahonda en las reflexiones vertidas en estas líneas, y amplía la discusión a otros campos, sitios y paradigmas.

Juan Cepeda H., Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Colombia, Abril de 2016

Presentación / Apresentação

Originarios, contexto actual y descolonización

La llamada "conquista de América" significó un cambio brusco en los conceptos y en las bases materiales de la Europa de entonces. Del siglo XVI al presente ello iba a expresarse en el fortalecimiento de la sociedad occidental, y en desmedro de los pueblos originarios del continente.

En toda América, la situación de los pueblos indígenas fue abyecta, por causa de ese colonialismo. La relación entre Europa y América prefiguró lo que después sería la relación colonizadora de ese continente con el resto del mundo. Se reprodujeron la explotación económica, la exacción de sus riquezas, la esclavitud de sus moradores originarios y la destrucción de sus culturas. Lo que en América la península Ibérica anticipó, fue después regla general en África, Asía y Oceanía.

Sin embargo, a mediados del siglo XX el mundo contempló el fenómeno de la descolonización. Uno a uno, esos pueblos subyugados se fueron liberando, creando sus repúblicas. Y viene la pregunta, ¿por qué no hubo descolonización de los primeros colonizados, los pueblos originarios de las Américas?

En las Américas, púdicamente se evita hablar de descolonización, pues ello refiere inexorablemente a la situación de los pueblos originarios. En general, cuando alguien describe o analiza la creación de las nuevas repúblicas, generalmente utiliza el concepto de "guerra de la independencia". Sin embargo, esas independencias fueron efectivamente un proceso descolonizador, pues quitaron el poder a las potencias coloniales en el continente. Sin embargo, no implicaron que ese poder regrese a los originalmente colonizados.

Los procesos de independencia en el continente significaron la ruptura de los hijos de los colonizadores hacia el orden impuesto por sus padres. En ese proceso, el originario continuó supeditado a un poder extraño. Es común afirmar que la situación del poblador originario durante la República, fue frecuentemente peor que cuando la Colonia Ibérica. El criollo proyectó su nueva organización sobre las mismas bases expoliadoras e ilegítimas que sus ancestros.

A lo largo del desarrollo de la forma republicana, el criollo enmascaró la mala conciencia de saberse ilegítimo respecto al originario, asumiendo dos formas: Frecuentemente fue la negación dela condición humana del colonizado, para así obviar la consideración de los derechos de esa población. Y, esporádicamente, la sobrevaloración de la identidad del oprimido, otorgándole una naturaleza romántica, supuestamente superior a la barbarie del criollo, pero que en definitiva era también otras formas de negar su condición humana y escatimar también los derechos del originario.

En ese trance surgieron los denominativos para identificar al colonizado. El colonizador bautizó al humano para deshumanizarlo: indio e indígena. En general prefirió llamarlo frecuentemente de manera despectiva y, por lo común, como le venía la gana, y no como esos pueblos se denominaban ellos mismos. Araucano en vez de mapuche, por ejemplo.

Pero, ¿por qué la deshumanización colonial se prolongas de manera tan inicua en el continente, mientras que en los otros se produjo la descolonización estatal?

Frecuentemente la descolonización histórica surgió de la contradicción entre un pueblo colonizado y un colonizador identificado con la Metrópoli. En la medida que el colonizador era el extranjero, vinculado a otro continente no solo por su origen, sino por el flujo evidente de sus relaciones económicas y sociales, el antagonismo descolonizador era claro y evidente. Era una lucha entre lo local y lo exógeno.

Uno de los procesos descolonizadores más preclaros, el de Argelia, ilustra mejor esa realidad. En ese país la revuelta árabe se la hizo justo cuando la contradicción histórica entre el colonizador extranjero y el nativo colonizado estaba en trance de modificarse por la irrupción de un tercero en conflicto: el hijo del colonizador que se sentía cada vez con mayor identidad local y con menos dependencia de la patria de sus padres. Ese tercer elemento fueron los llamados "pies negros".

La revuelta árabe llegó justo en el momento en que los pies negros comenzaban a rechazar el orden colonial de sus padres en provecho propio suyo. La lucha de independencia argelina fue contra dos frentes: el colonial de la metrópoli y el local de los hijos de los colonizadores, que buscaban su propia independencia. Finalmente, irónicamente, el poder contestado de la metrópoli cedió en favor de los originarios, en desmedro de sus propios engendros.

Los intentos más nítidos de descolonización de los pueblos originarios en las Américas en el siglo XVIII cuando se vieron las más grandes gestas en ese sentido, las de Tupac Amaru y de Tupak Katari, por ejemplo, vivieron un tiempo adverso para sus objetivos. Las ideas de la ilustración eran más proclives de favorecer al criollo que al originario. Sólo posteriormente se dieron nuevas formas de pensamiento que sostendrán las luchas anticoloniales. El liberalismo y particularmente el marxismo fueron de gran apoyo para los movimientos de liberación. En el caso de este último menos por la posición favorable a la descolonización de los marxistas de las metrópolis, que sabemos no fue así, que por el peso internacional de los países del llamado campo socialista, que por razones de estrategia anti imperialista fueron aliados objetivos de los movimientos de descolonización.

De igual manera, el elemento humano de los pueblos colonizados que podía tener acceso al conocimiento general de la época, era desmesuradamente menor en el siglo XVIII que en el XX. Y cuando indicamos conocimiento, señalamos poder.

A pesar de esas condiciones adversas, los pueblos originarios de las Américas no fueron ni absorbidos ni, en general, aniquilados. Se dieron casos históricos en que pueblos locales sufrieron ese costo, en provecho de los Estado naciones que se consolidaban. Fue el caso de los pueblos en la misma Europa. Actualmente los occitanos y bretones, por solo dar unos ejemplos, son únicamente particularidades al interior de Francia y no proyectos políticos alternos de organización estatal y política. Sólo allí donde hubo fracaso en la estructuración del estado nación esas naciones primigenias son fuente de permanente desequilibrio, como el caso catalán en España.

Evidentemente, la debilidad institucional de los actuales Estados de procedencia Ibérica en la América favoreció la permanencia de los pueblos originarios. Pero seguramente hay algo más. Esos pueblos parecen dotados de una vitalidad civilizacional que hace posible que resistan a los repetidos intentos de destrucción, en espera del momento de desplegar sus potencialidades.

El esquema nacional en que se han estructurados las repúblicas está marcado en todos los casos por la exclusión que alterna intentos de asimilación de los pueblos originarios, ambos procesos como facetas de un mismo impulso para hacerlos desaparecer.

El primer reflejo de los pueblos originarios será, en consecuencia, la resistencia y la persistencia. Sin embargo, ese reflejo no podrá manifestarse sino encuadrado en los criterios -incluso modas- de la sociedad criolla dominante. Como decíamos anteriormente, el subconsciente criollo parece marcado por la impronta colonial que hace que la aproximación al originario sea al mismo tiempo de curiosidad y de miedo. Y esa particularidad será, también, repercutida por el originario, en especial en los instantes en que la lucha por sus derechos es más álgida.

Cantonar al originario en espacios en los cuales sea posible controlarlo, ha sido una política empleada por el hispano primero y por el criollo después no solamente en el ámbito territorial -las reducciones-, sino también en el mental. Controlando la idea que el mismo originario tenga de él mismo, se impide que sea él mismo.

Es por ello que lo que es el originario es tarea encomendada al criollo. Se lo definirá según las conveniencias y criterios del momento. En los inicios era el criterio religioso civilizador: ser un buen cristiano implicaba no ser salvaje. Vendrán luego criterios vinculados a la ilustración, al liberalismo, al socialismo, al humanismo, al posmodernismo. Todos ellos funcionales a los intereses de la colonización interna. El colonizado no puede definirse él mismo, porque cuando lo hace es el inicio de la liberación.

Definirse a sí mismo implica no solamente poseer una cultura propia, una identidad independiente. Ello es la materia prima de la identidad. Lo más precioso es la manera como esa identidad se estructura en su identificación, porque ello le permitirá o no poder administrarla, siendo este hecho el característico de la autonomía.

Según las épocas, el indígena se definía según los imperativos de la sociedad dominante. Pero, siguiendo ese juego, el originario era cada vez más dependiente y ajeno a sí mismo. La forma contemporánea cómo la sociedad criolla identifica al originario es según las pautas del posmodernismo: exacerbación identitaria y culto por lo diferente. De la misma manera cómo sucedió anteriormente, esa "identidad" falsa sólo sirve para afinar el impedimento al indígena de ser él mismo.

Esta forma actual de definir al originario lo aleja de la posesión de los instrumentos de poder. Sin embargo, es actualmente cuando la descolonización puede ser incuestionable. Ahora, la posibilidad del indígena de conocer y apropiarse de ideas e instrumentos contemporáneos es

evidente. Ello, empero, no pude ser realizado si esas ideas e instrumentos son interpretados como ajenos a la "cosmovisión" originaria y por ello impertinentes para sus propósitos liberadores. La primera tarea del originario, entonces, es arrojar al vertedero esa concepción posmoderna y culturalista y entender que su liberación es el dominio de lo actual como forma exigente de cualquier posible autonomía propia.

Esa liberación, posible en estos tiempos, sugiere conocimiento real, no ilusorio. Exige, al mismo tiempo, conceptualizar la descolonización en moldes propios y originales, sin necesidad de considerar el proceso descolonizador de la primera mitad del siglo XX, tomándolo como modelo repetible. Con ello indicamos que la descolonización es tarea también de los miembros de las repúblicas criollas. En el caso de los países donde la mayoría es originaria, corresponde a estos retomar el impulso de consolidar el Estado nación integrado e integrado, en el convencimiento de que sus aportes civilizatorios se desplegarán únicamente en un contexto globalizante. Ello no implica el exterminio del criollo, como tampoco la integración a su identidad, sino el esfuerzo como por finalmente hacer Nación rompiendo la parálisis institucional y de pensamiento intangible desde los tiempos de la colonización ibérica, sino reclamar el poder político como única manera de lograr objetivos comunes.

En el caso de los países donde el originario es minoría demográfica, llevar adelante procesos de descentralización con verdaderas autonomías, concebidas éstas no como bantustáns progresista, sino como formas políticas integradas en el mundo y saberes contemporáneos. En ese contexto, los originarios impregnarán su particularidad cultural, poniendo de pies lo que algunos criollos de buena voluntad tratan empecinadamente de ponerlo de cabeza.

En este empeño ya hay indicios alentadores. Los avances y retrocesos de las últimas experiencias en Bolivia y en Ecuador son altamente ilustrativos. También, la cada vez mayor importancia del indígena urbano en todos los países del continente es un aspecto de primordial importancia.

* * *

Ahora, "Sigamos profundizando y debatiendo en este libro, que invita a dialogar".

Pedro Portugal Mollinedo, Periódico Pukara, La Paz,
Bolivia, Abril de 2016

Introducción / Introdução

Creo que tenemos un problema en la actualidad que es necesario revisar: es la manera como se escribe la historia de nuestros pueblos, porque por ejemplo, en el caso de los Andes, los cronistas que escriben sobre lo que vieron acá, escriben desde los conceptos y los esquemas en los cuales ellos se han formado en esa época, y para ellos, digamos, su referente son los reyes, los súbditos[1]

Ariruma Kowi
Poeta Kichua-Otavalo
Ecuador

A riqueza dos povos indígenas está na territorialidade: cultura, tradições, espiritualidade, artes, línguas... uma rica cosmovisão[2]

Eliane Potiguara
Poeta indígena
Brasil

Los pueblos en América Latina, congregan hoy en día, un cumulo significativo y proyectual de experiencias de movilización, configuración de propuestas de vida, rescate de memoria y elaboración de planes de desarrollo alternativos a los generados por el capitalismo en el seno de los Estados nacionales latinoamericanos.

En este sentido, en la última década, la idea de *Zuma kauza* o "Buen vivir", difundida desde el corazón del antiguo Tawantisuyu, hoy principalmente Bolivia plurinacional, ha sido una senda por la cual se ha caminado, discutido y/o enfrentado posiciones que divergen, y sobre la cual se ha vuelto la mirada a la historia para definir los pilares de un nuevo paradigma de vida, en este caso, más vinculante y armónico con la naturaleza y sus elementos, y menos explotador, extraccionista y lucrativo. Desde el mundo andino, este "Buen vivir" se proyecta a la comunidad desde

---

[1] Canales, Pedro y Macaya, Patricio. El colonialismo nos enseñana a auto-despreciarrnos. Revista Norte Histórico. Nº 4. CEYHCSO. 2015. p. 108.

[2] Ver: http://www.elianepotiguara.org.br/

varios principios, entre los que destacan: bien hablar, bien pensar, bien aconsejar, bien comer, bien beber y buen caminar entre otros. En este sentido, el espacio clave en el cual estos principios han de desplegarse es el *ayllü,* estructura de organización de los pueblos andinos, de carácter prehispánico, marcado por los principios de reciprocidad y redistribución. Este espacio hoy se resignifica y puede ser rural y también urbano, toda vez que los procesos de modernización de los estados nacionales ha pauperizado las economías locales, obligando la emigración de sus habitantes.

Asi como el mundo aymara ha puesto en la mesa este constructo andino, desde el mundo mapuche, en Wallmapu, al sur de Chile, el *Küme mongen* ha venido a ampliar las fronteras de esta discusión. Las autoridades tradicionales mapuche son los depositarios de esta base de vida. La o el machi es un dador de salud comunitario y a la vez un guía espiritual de la población; él o ella es un nexo entre la esfera divina y la humanidad. El o la *machi* es sinónimo de conocimiento y saber, kimün según los mapuche. El *lonko* o jefe/a comunitario es el depositario del *Admapu* o leyes propias de los mapuche; estas directrices marcan la rectitud y el buen proceder de hombres y mujeres en contexto social y natural más amplio. Otra autoridad relevante es el *Wewpife* o narrador de las historias de comunidad. En este caso, esta autoridad, por medio del *nütram* o relatos históricos recuerda y proyecta la memoria histórica de la comunidad y de los miembros que han salido “a trabajar” a las ciudades. En los *Elwn* o funerales, se despide a los difuntos y se reproducen relatos del pasado que cohesionan a la población y rescatan el mapudungün como lengua propia. Respecto de esta propuesta mapuche, la profesora Karen Tranamil Quintrel, de la zona de Rulomapu, al suroeste de Nueva Imperial, en la región de la Araucanía, sostiene que la pedagogía mapuche busca transformar a niños y niñas en kimche (persona sabia), kumeche (buena persona), newenche (persona con fuerza) y por sobre todo norche (persona correcta).

En Brasil la situación no dista mucho de lo sucedido en los Andes y Wallmapu. El “Bom vivir” es una directriz que marca la ruta de vida de comunidades y tribus de la Amazonía. La discusión es amplia y compleja como en toda la región, no obstante, destacan con luces propias la poesía indígena. Un caso cercano es el de la antes citada Eliane Potiguara, o la pluma de Daniel Maduruk. En ambos casos, se relata la vida de sus pueblos, de sus ancestralidades y el peso específico del vínculo con la naturaleza, la flora y la fauna, en

contextos de crisis, marcada por el avance de la modernidad hacia tierras indígenas. Se suma a esto, la visibilización y espacios que los pueblos indígenas y sus representantes han ido ganando en la espera pública nacional. Un ejemplo reciente es el de la investigadora indígena Márcia Murã, quien defendió su tesis doctoral en la Universidad de Sao Paulo, y en cuya comisión evaluadora estuvo otro representante indígena, el doctor Cazé Angatu Xukuru Tupinambá, ambos parapetados con ropas formales propias de sus pueblos. Ese cuadro fue considerado histórico en dicha universidad, pues no había sucedido algo similar antes en una casa de estudios con una larga historia formando profesionales en dicho país[3].

Históricamente, los pueblos indígenas, desde el arribo europeo a estos territorios, han sido parte de una realidad claramente colonial, sellada por la violencia física, psicológica, sexual, económica, entre otras. Para efectos de presentar una mirada temporal de estos posesos, podemos dividir esta proposición en tiempos coloniales imperiales, tiempos coloniales republicanos y tiempos coloniales globalizados. En los tres casos, la construcción histórica indígena fue invisibilizada, manipulada y asimilada. Al reverso de este envoltorio, las sociedades hegemónicas no-indígenas, en discursividad y conductas frente a los colonizados, elaboraron por todos los medios disponibles, la Historia occidental oficial en territorio americano; todo esto a partir de "las luces" de las ciencias, la tecnología, la promesa de la modernidad en toda su expresión, el ciberespacio y un ritmo de vida vertiginoso, bajo la marca del "tiempo real", como unidad de diacronía infinita, robótica y mercantil a la vez.

Respectos de la historia colonial imperial, la vertiente colonial hispánica y portuguesa fueron disimiles, no obstante su mirada y prefiguración del otro, es decir, del indígena fue prácticamente la misma. Los dispositivos de control y explotación hacia los pueblos fue un arma que intentó preservar la mano de obra luego de una merma demográfica de las sociedades indígenas, dramática y dolorosa a la vez. Las tasas laborales y otros mecanismos como los "pueblos de indios", acrecentaron las horas de trabajo de las poblaciones locales, la desarticulación de las familias y la crisis de las identidades étnicas, toda vez que la imposición del cristianismo, el uso forzado de las lenguas coloniales y el despojo de los territorios en los cuales estas sociedades

[3] Fecha de defensa doctoral: 05 mayo 2016. Univerasidad Sao Paulo. Brasil.

configuraron sus marcos de existencia y vínculo con el medio, ya no eran tales.

En Paraguay, cuenta Bartolomé Meliá, la figura de *Payé* o líder espiritual entre los Guaraní fue vital en el proceso de resistencia llevado a cabo por el pueblo Guaraní durante el siglo XVI. Por medio del canto, permanente, sostenido e "inofensivo" para los colonizadores, este líder comandó múltiples rebeliones guaraníes contra el yugo peninsular. En otras zonas, la fuga a espacios libres fue una alternativa a la opresión europea, y en otros casos, la guerra frontal fue la expresión de liberación étnica y territorial. En el caso mexicano, los Chichimecas, destacaron ostensiblemente, y al sur de río Bío Bío en Chile, el pueblo Mapuche. Sólo consignar que la resistencia Mapuche permitió que en 1641 el representante de rey de España en territorio mapuche, Francisco López de Zúñiga y Meneses, el Marquez de Baide, firmara el reconocimiento y autonomía de este pueblo al sur del río enunciado anteriormente. Es lo que la historiografía en Chile, encabezada por José Bengoa, denomina las Paces de Quillin. Un emblema de la lucha contracolonial llevada a cabo al sur del mundo, interpelando vejatoriamente al imperio más poderoso de dicha época.

En cuanto a la historia en tiempos republicanos, luego de doscientos años de vida política independiente, los estados nacionales en América Latina no han dejado sus demarcaciones de corte colonial, lo que en otras palabras podríamos denominar el peso colonial. Desde 1810 y hasta 1890, lo que Tulio Halperin denominó "la larga espera", estos estados se dieron a la tarea de "civilizar" y "disciplinar" a la masa de población "diferente" a los cánones establecidos y aceptados como correctos por ellos. En este mismo sentido, Marcello Carmargnani propone que fue un proyecto oligárquico de dominación exclusiva y excluyente, la que llevó a los territorios emancipados a involucrarse decididamente con las redes capitalistas mundiales, en expansión constante e crecientemente industrializadas. Con esto, los territorios y pueblos indígenas fueron los principales afectados de tal panorama. Sus territorios arrebatados, y sus gentes confinadas al olvido, la negación y pauperización más brutal que se pueda recordar. Mucha de esta población, fue engrosando en las ciudades, la tasa de marginalidad y pobreza proletaria, sobre la cual las leyes e institucionales estatales fueron apuntando en los programas y políticas publicas diversas. No es casualidad, que la "época dorada" del proyecto oligárquico, se haya desarrollado precisamente

en los tiempos en que los estados desplegaron todas sus energías y recursos en "anexar" territorios a sus sistemas productivos nacionales, nos referimos al lapso entre 1880 y 1910, años en que se llevaron a cabo en Argentina la denominada "Campaña del Desierto", en Chile la "Pacificación de la Araucanía", y en Colombia, por nombrar tres casos, la rebelión contra el despojo étnico, liderada por Manuel Quintin Lame en la región del Cauca.

Acerca de la historia colonial en tiempos de la globalización, antes de pasar a otro punto, consignemos que los analistas del hoy nos indican que la informacionalización y neoliberalización de la vida, la cultura, la política y la economía, están generando cuadros sociales que expresan una crisis preocupante, que golpea fuertemente los procesos de construcción identitaria y participación, pues muchos de los pueblos indígenas de la región vivieron y lo siguen haciendo, desplazamiento de población, especialmente hacia ciudades y/o países que denoten un grado de bienestar y desarrollo económico, que les permita dejar atrás una historia estructural de pauperización, explotación y abusos en su contra.

En este libro, bilingüe por lo demás, identificamos varias relevancias en este debate. En esta línea argumental, este trabajo abre la discusión y considera al menos tres aspectos más notables a desarrollar: la relevancia política, social y educativa. En cuanto a lo político, este trabajo colectivo se sitúa desde un prisma que reconoce los derechos indígenas como derechos humanos que se enhebran en el espacio de las ideas como un ancla que detiene el transitar en dos conceptos elementales: por un lado, el derecho a la autonomía y en segundo lugar el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas de la región. En cuanto a la relevancia social en este trabajo, son tres los pilares que explican este punto. En primer término, el valor de la historia estructural de los pueblos indígenas, desde una situación preestatal de larga data, hasta un período -que no cesa- marcado por la lógica colonizador-colonizado. En segundo término, un profundo respeto por los saberes y lenguas de estos pueblos, toda vez que son estos los que auguran un futuro a los proyectos de diversidad y plunietnicidad continental. Y en tercer término, los hombres y mujeres de los diferentes pueblos indígenas en América Latina o *Abya Yala*, son expresión de un proceso de resistencia étnica-cultural y política que abordaremos en el siguiente apartado. Por último, la relevancia educativa en este libro, es una herramienta que permite mirar al futuro y proponer la

construcción de sociedades históricas descolonizadas desde la conciencia de "sí mismas" y desde la "especificidad" respecto de la" otredad" que se va superando a partir de procesos educativos, amplios y emancipatorios.

Ahora bien, respecto de la génesis de este texto, podemos consignar que es un esfuerzo colectivo que ha comprometido el trabajo, creatividad y generosidad de investigadores(as) y cientistas sociales de América del Sur. Adicional a lo antes indicado, es justo apuntar que este trabajo es continuación del libro *Claro de luz. "Intelectualidades indígenas" y descolonización en Abya Yala*, editado por Pedro Canales Tapia y Carmen Rea Campos, a partir del trabajo desarrollado por un grupo de investigadores(as) en el simposio "Intelectualidades indígena en América Latina: desafíos y retos", llevado a cabo en enero de 2013, en el marco del III° Congreso internacional Ciencias, Tecnologías y Culturas que cada dos años desarrolla la Universidad de Santiago de Chile. En dicho libro se discute acerca del sitio, rol y definición de quienes piensan, escriben y debaten étnicamente hablando, en los espacios definidos por las sociedades dominantes.

En la segunda versión del simposio, se pretendió seguir abriendo la discusión y conociendo nuevas interpretaciones y estudios, desde una óptica interdisciplinaria, en torno a los pueblos indígenas y el colonialismo vigente, motivo por el cual el título del simposio fue modificado en la forma pero dejando en claro los elementos de continuidad en el ejercicio dialógico. Así aseguramos el buen caminar de un proceso y permitimos la emergencia de nuevas impresiones y puntos de vista.

Ahora bien, los objetivos de este simposio, llevado a efecto en octubre de 2015 en la Universidad de Santiago de Chile, se relacionan íntimamente con el quehacer de investigadores y cientistas sociales, que están discutiendo respecto de la situación de estos pueblos, pero también del pensamiento indígena reciente tanto política como académicamente. En este mismo sentido, nos interesa seguir discutiendo en torno a la noción de intelectual indígena, sus alcances, tensiones y controversias, pues el colonialismo instala estas impresiones, y es prudente entrar en la discusión y comenzar a sacar conclusiones de entre rivalidades y disputas.

De esta forma, podemos aseverar que la historia indígena y sus representantes, ha marcado una amplia y creciente presencia desde fines de la década de los 90 en el

espacio académico latinoamericano. Este simposio tuvo como meta establecer un debate más minucioso acerca del tema indígena, posibilitando una mayor visibilidad a estos agentes históricos, desde una recontextualización de la Historia de América, incluyendo a Brasil, lugar en el que la historia indígena se encuentra aún muchas veces olvidada.

Con el establecimiento de un dialogo entre diversos investigadores, en distintas etapas de sus carreras académicas, intententamos movilizar un intercambio de experiencias e informaciones sobre el tema indígena. Para escoger las ponencias de ese simposio, fueron evaluadas las propuestas y fundamentaciones teórica-metodológicas, así como la originalidad de las investigaciones.

Los Claroscuro del debate, se internan -de este modo- desde la diversidad y libertad propia de sus autores y autores que escriben, en numerosos dilemas y estudios referidos a los pueblos indígenas de América del sur, en este caso, más puntualmente de Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y Chile, más el prólogo de pluma colombiana y la presentación boliviana. Sin duda que el debate se ha ido complejizando y amasando nuevos interlocutores/as propositivos/as. Nombrar a todos y todas los/as debatientes, sería imposible en esas páginas, no obstante, mencionaremos algunos casos emblemáticos como los de Ariruma Kowii, Rolando Pilco Mallea, Roberto Choque, Pablo Mamani, Fabiola Nahuelquir, Sergio Caniuqueo y uno de los participantes de este libro, José Luis Cabrera Llancaqueo. En esa misma línea argumental, destacar en Brasil, el trabajo de la editora de este texto: Mariana Moreno Castilho, además de los aportes de tantos otros destacados investigadores como Alcione Correa y Sebastião Vargas.

Ahora bien, la estructura de este texto se organiza a partir de tres secciones; dentro de cada una de ella se agrupan trabajos que se vinculan en la línea investigativa, perspectiva y/o discusión teórica. Veamos el desglose de esta contribución.

La primera parte se titula "Historia, Educación e interculturalidad", y en esta se despliegan las investigaciones de Alexandre Herbetta, denominada *Modos de actualizar la diferencia: relaciones entre o movimiento indígena e a escola*, en el cual se aborda un debate que vincula a la escuela, los pueblos indígenas y la construcción de identidad en contexto globales; luego continua la propuesta de Antonieta Conde Marquina, quien se introduce en una análisis actual de uso del quechua en Perú, con una investigación llamada *Quechua, idioma que*

puede hacer retornar la vida de comunidad, deteniendo su argumento en los sujetos involucrados y las proyecciones de este idioma; posteriormente, Cláudia Battestin y Camila Guidini Camargo, presenta el trabajo *Experiências interculturais: A marca do tempo Chronos vivenciada no Tempo Kairó*, en el cual las autoras se detienen en el aporte de la interculturalidad al debate y la acción, en escenarios marcadamente étnicos; luego, Fernando Pairican Padillan nos presenta *El reloj de los antiguos: un acercamiento a la temporalidad mapuche*, en el cual el autor reflexiona sobre el tiempo histórico, la mirada occidental y el parangón con la sabiduría Mapuche y los procesos de resistencia; luego José D. Varela Cifuentes nos introduce en *La enseñanza de la arqueastronomía Mhuysqa en Colombia*, trabajo que presenta nuevos matices a la discusión, toda vez que la astronomía y las cosmovisiones indígenas, son reflejo de proceso de construcción cultural de corte estructural; para terminar esta primera parte con el trabajo de Simonne Teixeira, titulado *Estudo de história e arqueologia: os índios puris da bacia inferior do vale do Paraíba do Sul*, en el cual la autora pone énfasis en la mira temporal y arqueológica de la situación indígena en territorios brasileños, que se definen a partir dela vida y memoria de sus Pueblos sus prácticas y sus sentidos de mundo.

La segunda parte del libro se denomina "Colonialismo, epistemología y subalternidad", comenzando el debate el trabajo de Alejandro Cárcamo Mansilla, denominado *Los estudios subalternos y la historia mapuche: buscando acercamientos*, en cuya literalidad se sostiene que la historia Mapuche es golpeada fuertemente por el peso colonial e tempos republicanos, lo que reproduce subalternidades en el tiempo; luego continua Carolina Quezada Flores con un artículo referido a Ecuador, cuyo título es *La Conaie y Rafael Correa en torno a la plurinacionalidad y colonialidad*, propuesta que hace referencia a la tensión existente en Ecuador entre el proyecto plurinacional indígena y los postulados ciudadanos – neoliberales en dicha nación; por otra parte, el trabajo de Jaime Antimil Caniupan, *Colonialismo y procesos sociolingüísticos en territorios del Ngulumapu*, aborda un aspecto central en todo el debate de ese libro: la elaboración discursiva, semántica de proyectos, cotidianidad y enunciados desde el mundo mapuche hacia el mundo no mapuche; inmediatamente después, Mariana Moreno Castilho presenta el trabajo *Tomás Guevara y el (ir)respeto por el pueblo mapuche*, en el cual se analiza concienzudamente como se construyó el pensamiento y la

mirada de un profesor chileno de principios del siglo XX acerca del pueblo mapuche; por último, en esta sección, las investigadoras Maritza Cartagena Muñoz y Nataly Domicó Murillo, dan a conocer su investigación, denominada *Tejiendo saberes: desobediencias epistémicas a la colonialidad. Experiencias desde territorio colombiano*, en cuya argumentación se deja entrever que los pueblos de la región experimentan procesos de descolonización, que vale la pena considerar y sistematizar, a la hora de detener el análisis y argumentar ideas de futuro.

La tercera parte, y final del libro, consignada como "Pueblos, política y Estados nacionales", comienza con la proposición de José Luis Cabrera Llancaqueo y su artículo *La Demanda por la Libre Determinación de los pueblos. El caso del pueblo Mapuche en Chile, 1980-2010*, el cual pone en la mesa una discusión compleja y polémica, debido a que las sociedades latinoamericanas en general y la chilena en particular resisten mucho estas propuestas, que atacan el corazón de las repúblicas y sus orígenes ideológicas positivistas decimonónicos; a continuación le sigue el trabajo de Lea Tosold denominado *Notas sobre as potencialidades e os limites da participación*, en el que documenta la historia de los Munduruku en Brasil, contra el poder trasnacional extraccionista y el derecho a la autoderminación; también se encuentra el texto de Mathias Ordenes Delgado, titulado *El movimiento mapuche en el gobierno de Patricio Aylwin*, en el cual el autor analiza la conformación del movimiento mapuche como actor sociopolítico iniciada la década de 1990, tiempo en que Chile volvía a la democracia luego de diecisiete años de dictadura militar; luego continua la presentación de Pedro Canales Tapia, denominada *Identidades étnicas y Estados nacionales en América Latina, 1930-1990*, en la cual se propone una mirada diacrónica de esta relación, tensa, estructural y vigente hasta el día de hoy entre los pueblos y los Estados. Cierra este apartado, la investigación de Rochelle Foltram, cuyo nombre es *Perseguida política a indígenas na dictadura militar brasileira*, un relato claro e impactante de la conducta dictatorial en Brasil para con los pueblos indígenas, sus creencias, estructuras organizativas y sus riquezas naturales.

A partir de las líneas anteriores, cerramos la introducción a este libro, pero a la vez abrimos el debate con nuevas interrogantes que proyectan estas ideas hacia nuevas encrucijas eidéticas. ¿Cuáles son las perspectivas de la Autodeterminación en los países de la región? ¿Podremos ver con detención en los próximos años nuevas formas de relación

entre los Estados y los pueblos en América Latina? ¿Se podrán ir dilucidando los Claroscuros en torno a los procesos de descolonización a nivel continental, o este influjo será sólo parte de una batería conceptual de vanguardia y corto aliento?

Antes de dar vuelta la página, queremos agradecer a instituciones y personas que han apoyado la concreción de este trabajo. En primer lugar, extendemos nuestras palabras de agradecimiento y amistad a los y las investigadores/as que son parte de este trabajo, principalmente por la confianza en los editores de este libro. También, expresamos nuestra gratitud a la coordinación general del IVº Congreso Ciencias, Tecnologías y Culturas llevado a cabo en octubre de 2015, y particularmente a los doctores Eduardo Devés y Fernando Estenssoro, del Instituto de Estudios Avanzados de la USACH, por el apoyo constante y respaldo a este proyecto. A las profesoras colaboradoras en la revisión y comentarios finales al texto: Jessabel Guaman Flores y Ana Rubio Poblete. También a la colega y amiga Alejandra Ruiz Tarrés por sus apuntes en la cesión final del simposio de octubre; a los(as) compañeros(as) de los Grupos de Trabajo, Intelectualidades Emergentes y Kuifike respectivamente por el ánimo y respaldo constante a esta y otras iniciativas. En este sentido, reconocemos el aporte a este libro, de importantes pensadores Latinoamericanos como Juan Cepeda de Colombia y Pedro Portugal de Bolivia, quienes engalanan este texto con sus reflexiones tanto en el prólogo como en la presentación inicial de esta propuesta. Por último, y de manera gravitante, agradecemos a las familias de cada uno(a) de los(as) que escribimos en esta obra, por el incentivo diario, el aprecio desplegado, las fuerzas trasmitidas y la alegre admiración hacia el trabajo que hacemos. Sin duda, que este espaldarazo cotidiano, anónimo y recurrente es un puntual definitorio en el tejido de este trabajo, que pasamos a presentar a continuación.

Tenemos la convicción de que la difusión de trabajos de esta índole es un buen presagio de mejores tiempos para los pueblos indígenas. Sabemos eso sí, que la situación actual e histórica de los pueblos de esta región sigue marcada por el peso colonial y las estructuras de poder racializadas, que continúan negando la otredad indígena, toda vez que en estos tiempos globales e informacionales, los nacionalismos han acrecentado su participación en la agenda noticiosa, en el diario debate y en las altas esferas de decisión tanto en América como en Europa y los otros continentes, lo que

complejiza aún más la coyuntura que experimentan los pueblos y sus territorios, acechados en algún momento por el influjo trasnacional-extraccionistas, y hoy derechamente despojados de sus raíces y sitios de enunciación étnica, política y proyectual.

Los Editores
Recoleta - Sao Paulo, Julio de 2016

1ª Parte

Historia, Educación e interculturalidad

História, Educação e Intercultural

Modos de atualizar a diferença: relações entre o movimento indígena e a escola

Alexandre Herbetta

Introdução

Um dos aspectos mais marcantes cuando se trata da puesto indígena no Brasil é sua enorme diversidad. No Brasil, a 817.963 individuos auto declarados indios, segundo o censo do IBGE de 2010. Esto representa 0,4% da população brasileira. Estão presentes em todos os estados da federação e são divididos em cerca de 274 povos que falam cerca de 180 línguas. Pode-se dizer que, graças ao genocídio e etnocídio a que foram e são submetidos, não representam demograficamente um número consideravelmente grande em relação ao total da população brasileira. Milhões foram exterminados. Ao mesmo tempo, entretanto, graças a enorme resistência que conseguiram imprimir ao processo de colonização, são intensamente diversos. A população indígena vêm crescendo nas últimas décadas.

Tal diversidade se manifestou ao longo do tempo na organização do movimento indígena a partir da demanda por educação escolar diferenciada. No Brasil, especialmente a partir da década de 1980, as populações indígenas fortaleceram a organização de um movimento político pan-indígena, no qual a territorialização e também a educação foram eixos das reivindicações. Em 1979, por exemplo, aconteceu o I Encontro Nacional de Trabalho sobre Educação Indígena, organizado pela Comissão Pró-Índio (CPI/SP). O debate centrou-se principalmente em alguns pontos estruturais do processo de ensino: o uso da língua materna, a autonomia de cada comunidade em definir o conteúdo, a faixa etária ideal de trabalho e a questão do método a ser utilizado para ensinar.

Neste cenário, o processo de redemocratização brasileiro culminou com a consolidação da Constituição de

1988, que trouxe importantes conquistas para a população indígena do país, graças a atuação do movimento indígena. Novos direitos são reconhecidos, entre eles o de uma educação escolar baseada nas especificidades de cada povo, no bi ou multilingüismo, e na auto-determinação da comunidade. Determina-se ainda – a partir da constituição – que "o Estado protegerá as manifestações das culturas indígenas" (art.215) sendo "assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem" (art. 210), além de "direitos originários" em relação à terra e a prática de seus costumes particulares (art. 231). Desde então, há a instauração de uma série de códigos legais que buscam respeitar o caráter pluriétnico da sociedade brasileira[4].

Pode-se observar que ao lado das reivindicações por terra e saúde, passa a se entender a escola como instituição fundamental à autonomia dos povos indígenas[5]. Esta autonomia está relacionada, dentre outras coisas, à ideia da manutenção das diferenças. Atualmente, pode se ver inclusive a educação através de seu caráter de reafirmação das especificidades culturais indígenas, aliadas ao direito de participação em um mundo globalizado[6].

Note-se que os direitos mencionados constituem um avanço enorme em relação à antiga política indigenista, a qual tem como um de seus marcos o Estatuto do Índio de 1973 – o qual afirmava a cruel política da integração por meio de, entre outros mecanismos, a tutela, que considerava o indígena incapaz de exercer a sua cidadania. Em seu artigo 1º, por exemplo, o estatuto propõe uma integração "progressiva e harmoniosa à comunhão nacional".

Neste processo, as escolas passam a ser entendidas como chaves para a manutenção da diferença étnica acima marcada, por meio de políticas educacionais relacionadas à

---

4 COELHO DOS SANTOS, Silvio. *Os povos indígenas e a Constituinte.* Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: Ed da UFSC, 1989.

5 LOPES DA SILVA, Aracy; LEAL FERREIRA, Mariana Kawal (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola.* São Paulo: Global, 2001, p.31.

6 CAPACLA, Marta Valéria. *O debate sobre a educação indígena no Brasil (1975-1995) – resenhas de teses e livros. Cadernos de Educação Indígena.* Vol. I. Brasília; São Paulo: MEC; MARI-USP, 1995, p. 22-23.

língua materna e aos modos próprios de aprendizagem, os quais apontam para uma determinada noção de cultura, como se verá. No Brasil a existência da diferença étnica é elemento fundamental para a garantia de direitos e para a autonomia.

Este texto, de forma ainda superficial, trata da percepção e ação de alguns professores e professoras indígenas, que têm uma trajetória acadêmica no ensino superior ligada ao NTFSI - Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena da UFG – Universidade Federal de Goiás, acerca das possibilidades de transformação, observáveis de maneira geral, na escola indígena no Brasil.

Busca-se também concretamente pensar sobre o fato de que, se a educação escolar indígena funcionou (e funciona ainda muitas vezes) como promotora de um apagamento da cultura indígena, o que legitima uma política indigenista de extermínio de subjetividades e de exploração capitalista do território, ela pode também ser operacionalizada no sentido inverso: fortalecendo a diferença a partir do protagonismo indígena e afirmando a consciência acerca do caráter étnico particular de cada grupo. Note-se que o objetivo não é o de reificar fronteiras, mas ao contrário, apresentar dinâmicas de relações que compõe a ideia de diferença. Nesta direção, conforme Maia Andrade, "as diferenças são a matéria prima da identidade, pois a antecedem e servem como solo sobre o qual elas vicejam"[7].

Em outras palavras, trato de buscar analisar a dinâmica proposta com o uso de temas contextuais, regime pedagógico particular próprio ao NTFSI, e que estabelece relações entre a escola, a luta política, a consciência e a prática da cultura, e a atualização da diferença étnica.

Alguns aspectos da educação escolar indígena no Brasil

A educação escolar indígena no Brasil "só começou a ter atenção especial no contexto do movimento pelos direitos

7 MAIA ANDRADE, Ugo. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco.* São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2008, p. 311.

indígenas, há cerca de três décadas, e hoje, vive momentos importantes na sua construção histórica”[8].

Na literatura sobre o tema, a escola indígena é tratada ora como instituição não-indígena, que impõe e desestrutura os sistemas culturais nativos[9], ora como instituição apropriada e re-significada pelo índio[10], e às vezes como espaço de contato, onde o conhecimento nativo e o não-indígena negociam formas de adaptação[11]. É provável que a escola indígena tenha a ver com todas as definições acima mencionadas.

Segundo Luciano Baniwa[12], até a década de 1980 os estudos acerca da escola indígena se concentravam nos impactos delas nas comunidades indígenas. A partir da década de 1990, busca-se pensar nas diversas apropriações possíveis da escola, por parte de cada população. A partir daí, observa-se a participação de lideranças, pesquisadores e intelectuais indígenas na produção dos estudos sobre o tema.

De acordo com o Censo Escolar de 2005, existem 2.324 escolas em terras indígenas, atendendo 164 mil estudantes. Nestas escolas trabalham aproximadamente 9.100 professores, sendo 88% deles indígenas. Destas escolas, 1.083 estão vinculadas às Secretarias Estaduais de Educação, outras 1.219 escolas, são mantidas por Secretarias de Educação de 168 Municípios. Existem ainda algumas escolas indígenas

---

8 CAPACLA, Marta Valéria. *O debate sobre a educação indígena no Brasil (1975-1995)* – resenhas de teses e livros. Cadernos de Educação Indígena. Vol. I. Brasília; São Paulo: MEC; MARI-USP, 1995, p. 14.

9 ASSIS, Eneida Corrêa de. *Escola Indígena, uma “Frente Ideológica”?* – Dissertação de Mestrado – PPGAS / UnB, Brasília, 1981.

10 TASSINARI, Antonela. *Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca.* Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1988.

11 TASSINARI, Antonela. Da civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. Em: Lopes da Silva, Aracy; Leal Ferreira, Mariana Kawal (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001. e JACKSON, Jean. *Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés*. Colômbia. Cultural Anthropology, v.10, n.3, p.302-329, 1995.

12 LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo do mundo. Entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro.* Rio de Janeiro: LACED/CONTRA-Capa, 2014.

mantidas por projetos especiais, como o da Eletronorte, e por entidades religiosas. O número de escolas vem crescendo desde então.

Nelas, busca-se atingir os princípios estruturais de uma educação diferenciada – o que não é fácil nem rápido. Elas buscam ser bilíngües, tentam elaborar a matriz curricular com base nas particularidades de cada povo, possuem professores indígenas e pensam na autonomia e participação de cada comunidade. A transmissão de conhecimento, porém, muitas vezes, acaba se dando ainda por meio da pedagogia tradicional, não se levando em conta, os processos próprios de ensino e aprendizagem, por exemplo, relacionados ao poder do sonho, da dança, do corpo e da música.

A dinâmica pedagógica é ainda quase sempre baseada no regime disciplinar. Para Lewis Gordon[13], o regime disciplinar aponta para um modo de produção e organização do conhecimento vinculado aos saberes ocidentais e à noção de modernidade, reforçando categorias como hierarquia, e descontextualizando a realidade. Nesse sentido, para o autor a disciplina reduz os saberes ao ocidental e fortalece a noção de poder, baseada no que chama de fetichização do método, quando este é mais importante do que o resultado.

Apesar dos entraves e dificuldades, o processo em tela se afasta intensamente das experiências anteriores da educação escolar indígena no país. As primeiras escolas para indígenas – e não de indígenas - surgiram na segunda metade do século XVI, numa estreita faixa de litoral. Centradas na catequese, os jesuitas ignoraram os modos próprios de aprendizagem das diversas populações indígenas e efetivaram uma política destinada a invisibilizar a identidade das etnias, eliminando suas línguas e culturas. Para Luciano Baniwa[14] a ideia era transformar o índio em um cristão e abrir espaço para a exploração mercantil.

A educação indígena foi usada assim, desde o século XVI, no processo de incorporação do nativo na sociedade

---

13 GORDON, Lewis. Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence. TRANSMODERNITY – Journal of peripherical cultural production of the luso-hispanico world, 2011.

14 LUCIANO BANIWA, Gersem; José dos Santos. *Educação para manejo do mundo. Entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: LACED/Contra-Capa, 2014.

nacional. Isto aconteceu desde os missionários, principalmente dos jesuítas, até nos programas positivistas do Estado laico brasileiro no século XX. O SPI –Serviço de Proteção ao Índio– , a FUNAI – Fundação Nacional do Índio – , instituições oficiais responsáveis pelas políticas indigenistas, assim como as escolas do século XX, por exemplo, seguiram esta tendência e a escola se tornou o local de aprendizado especialmente das "coisas" da sociedade não-indígena. Isto a partir de uma matriz epistêmica eurocentrada. A partir da segunda metade do século XX, trabalha-se com a ideia de bilinguismo de transição, que produz os mesmos resultados, mas a partir do uso da língua indígena. Neste momento utiliza-se a língua materna com o intuito de se entender a língua portuguesa e os saberes eurocentrados.

Estas escolas, como se pode notar, eram pensadas como parte do processo de integração à sociedade envolvente e partiam de uma constante inferiorização da cultura indígena. Tal inferiorização é, inclusive, de modo cruel, apropriada pelos próprios indígenas que passam a desvalorizar a matriz cultural dita ancestral em detrimento de hábitos e percepções não indígenas – o que é sentido e praticado a partir da noção de vergonha. Muitos professores e professoras que cursam o NTFSI afirmam constantemente que muitos jovens de sua comunidade sentiam e sentem vergonha de se afirmarem indígena. E, a partir daí, negam a sua língua materna e os seus costumes próprios, desvalorizando toda uma matriz epistêmica particular. Trata-se de um processo de colonialidade do saber como postula Lander[15].

A desconstrução desta concepção de escola só teve início a partir da mobilização dos próprios indígenas na década de 1970, quando surgiram alguns movimentos de reivindicação de direitos, como as Assembléias de Chefes Indígenas, em 1974, organizadas pelo CIMI - Conselho Indigenista Missionário – , e a primeira Assembléia Indígena do Nordeste, em Sergipe, em 1979 entre outros.

---

15 LANDER, A. *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 7-23.

A ideia de educação escolar acabou por se articular então diretamente à noção de cultura, a qual se relaciona com a noção de diferença étnica que é operacionalizada a partir da expressão dos modos próprios de aprendizagem, presente inclusive na constituição brasileira, como mencionado. Pode-se dizer que a noção de cultura em tela, pensada pelas populações indígenas, é distinta em relação à noção de cultura presente em outros estudos antropológico, como se verá. Além disso, a noção de cultura em tela busca revalorizar a identidade indígena, a partir da prática do que se chama cultura tradicional, desta forma, revalorizando a matriz epistêmica indígena e desmontando a antiga política etnocêntrica.

A luta pela educação passa a abrir então a possibilidade de que cada população reforce seu caráter particular – o que é parte de um processo político e epistêmico de descolonização. Hernández[16], por exemplo, descreve uma interessante experiência entre os Mapuche, no Chile, mostrando como a partir do método de Paulo Freire[17], a escola se apropria do conhecimento indígena e do não-indígena, sem deixar de lado o modo de vida "tradicional". Há atualmente uma série considerável de experiências com o mesmo sentido[18]. O NTFSI, inclusive, tem como objetivo a descolonização das escolas indígenas. Neste contexto, segundo Grupioni[19]:

> como um movimento pendular pode-se dizer que a escola se moveu num longo percurso do passado aos dias de hoje de algo que foi imposto aos índios a uma demanda que é atualmente por eles reivindicada. Utilizada no passado para aniquilar culturalmente estes povos, hoje tem sido vista com um instrumento que pode lhes trazer de volta o sentimento de pertencimento étnico, resgatando valores, práticas e

---

16 HERNÁNDEZ, Isabel. *Educação e sociedade indígena; uma aplicação bilingüe do método Paulo Freire*. São Paulo: Cortez, 1981.

17 FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

18 PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Orgs.). *Educação intercultural experiências e desafios políticos pedagógicos*. – Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, 2013.

19 GRUPIONI, L. D. B. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. Em: GRUPIONI, L. D. B. (Org). F*ormação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC, 2006, p.44.

histórias esmaecidas pelo tempo e pela imposição de outros padrões socioculturais.

NTFSI – Núcleo Takinahaky

Nesse cenário, alguns cursos superiores de licenciatura para professores indígenas surgiram por volta da década de 2000, a fim de suprir lacuna resultante do processo acima descrito: a formação superior de professores e professoras para atuarem nas escolas indígenas de suas comunidades. Essa política educacional, segundo o PPP – Projeto Político Pedagógico – de um deles, o Curso de Licenciatura Intercultural da UFG, parte integrante do NTFSI, "rompeu com a (educação escolar) anterior, que visava à integração gradativa e 'harmônica' dos índios à sociedade não-indígena" (grifo meu).

O NTFSI é um destes casos. Trata-se de um espaço de pesquisa e formação no campo da educação escolar indígena e da educação intercultural. Constitui também a possibilidade de acesso e permanência de indígenas no ensino superior. Existe há dez anos e é constituído por curso de graduação e de pós-graduação no nível de especialização. Atualmente, conta com cerca de 300 professores e professoras indígenas dos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Maranhão, pertencentes à 19 distintas etnias, entre elas, os Krahô, Apinajé, Javaé, Karajá, Guarani, Xambioá, Canela, Gavião, Guajajara, Krikati, Tapirapé, Xerente, Kamaiurá, Juruna, Timbira, Waurá, Xavante, Xacriabá e Tapuia.

A despeito de um aparente desconhecimento inicial, por parte dos índios, acerca da universidade brasileira e da formação superior, os professores indígenas em tela parecem ter plena consciência das possibilidades implícitas no processo de formação superior. Assim, eles buscam se apropriar da mesma, para transformarem positivamente a escola de suas comunidades, além de suas relações intra e interculturais. Do ponto de vista deles, a educação escolar indígena pode, inclusive, iniciar um movimento de rearranjo de suas relações sociais, além de ter potencial para modificar a estrutura de poder hierárquica do país, posicionando-os como protagonistas de suas histórias pessoais e comunitárias. Segundo os mesmos, a remodelação da escola indígena é um ato político!

Neste contexto, o NTFSI buscou se formar e tenta se desenvolver sempre em relação à epistemologia indígena. O curso tem sua dinâmica voltada para o diálogo intercultural, o qual referencia o PPP do mesmo, a matriz curricular e as práticas pedagógicas elaboradas. Cada professor indígena cursa uma matriz curricular básica de dois anos e uma matriz específica de mais três, quando opta por se aprofundar nas áreas de linguagem, natureza ou cultura. Ao final do curso defende o TCC - Trabalho de Conclusão de Curso – em sua comunidade e na língua materna, o qual é baseado na sistematização de um saber intra e intercultural. O professor indígena também apresenta um relatório de estágio docência, acerca de sua prática na escola.

As aulas são ministradas em quatro etapas ao longo do ano. Duas nas respectivas aldeias e duas em Goiânia. As aulas de Goiânia são baseadas na noção de tema contextual, buscando se afastar da disciplinarização do conhecimento, como se verá. Segundo o PPP do NTFSI, ainda,

> pretende-se com essa proposta curricular propiciar ao professor indígena uma formação que lhe dê condições para promover qualquer tipo de ensino, seja ele monolíngüe, bilíngüe, ou de qualquer outro tipo, independente da área que ele escolha para se especializar. Isso possibilitará ao professor não ser apenas um especialista, mas um profissional capaz de assessorar sua comunidade, como também lidar com os conhecimentos específicos de forma plural. O importante é que o professor tenha condições de colocar, efetivamente, a escola a serviço de sua comunidade, contribuindo com o desenvolvimento dos projetos de melhoria de vida.

Além da interculturalidade, as noções de contextualização e de transdisciplinaridade são centrais para a operacionalização do curso. A interculturalidade é baseada sobretudo na ideia de que em um diálogo simétrico entre índios e não índios, deve emergir também aspectos centrais da epistemologia indígena. E que, a partir daí, deve surgir igualmente uma outra forma de se perceber e produzir o mundo. A contextualização tem como base a noção de que a situação em tela deve ter relação direta com a questão indígena contemporânea e a educação escolar indígena deve estar plenamente conectada às demandas das respectivas comunidades.

A transdisciplinaridade busca ser praticada a partir da ideia de que o currículo é formado por temas contextuais – e não disciplinas – , quais sejam, temas que pertencem ao universo cultural de cada um dos povos indígenas e que não recortam o saber, mas os vivem de forma associada e conectada. Esta dinâmica forma um currículo pautado nos eixos da solidariedade, sustentabilidade e diversidade, e oposto às ideias de fragmentação dos saberes, de homogeneização social e de universalização do conhecimento, implícitas na noção de disciplina.

Simultaneamente, os professores indígenas tentam aplicar paulatinamente a mesma noção de tema contextual em suas escolas indígenas, constituindo, inclusive, seus currículos com base nela. O trabalho de conclusão do curso de Julio Kamêr Apinajé, por exemplo, tem como centro a ideia de que para se proteger o território Apinajé das queimadas, e assim manter seus recursos naturais protegidos e garantir sua sustentabilidade, é preciso cantar as músicas tradicionais[20]. A partir daí, Kamêr cria práticas pedagógicas relacionadas ao tema, e aponta para sua importância na matriz curricular nativa. Note-se que a dinâmica do tema contextual se relaciona diretamente a uma demanda comunitária e tem como base os saberes nativos.

“Nossa cara”

O NTFSI iniciou em 2014 sua segunda turma do curso de especialização "Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica". A experiência da primeira turma da especialização foi bastante rica e apontou desafios para professores indígenas e não indígenas, os quais são centrais para se pensar a questão da educação escolar indígena no Brasil.

O objetivo do referido curso é o de colaborar na produção do Projeto Político Pedagógico (PPP) de cada escola indígena participante. A ideia é ter como base a formação acima descrita, do curso de licenciatura, e produzir o documento chave para a gestão administrativa e pedagógica de cada escola. Os professores e professoras indígenas do

---

20 KAMER, Julio. Xahtã mẽ pahte amnhĩ nhĩpêx ho hihtỳx: relações entre queimadas e cantorias no território Apinajé. TCC apresentado ao NTFSI/UFG, 2013.

curso, em conjunto com os seus parentes, intercalam etapas de estudo em Goiânia na UFG e em Terra Indígena, junto da comunidade, a fim de pensar e escrever o referido documento de forma coletiva e comunitária.

O PPP no Brasil é essencial para a dinâmica de cada escola, estabelecendo princípios pedagógicos e administrativos chaves para a educação escolar. Dessa forma é uma maneira de cada população se apropriar de sua escola, assim como apenas indica o artigo 210 da Constituição Federal de 1988, quando postula que cada povo tem o direito a uma educação escolar pautada em sua língua e em seus modos próprios de aprendizagem, como já mencionado.

Na primeira turma, em tela, participaram 50 professores dos povos Karajá, Krahô, Tapuia, Gavião, Tapirapé, Xambioá, Javaé e Xerente. No seminário de apresentação final do PPP, entre junho e julho de 2014, na sede do NTFSI, em Goiânia, a referência mais comum usada por todos os povos era a de que o documento escrito tinha ficado com a "nossa cara".

Eles se referiam ao fato de que agora cada escola pode ter uma dinâmica escolar conectada à cultura de seu povo. Ao mesmo tempo, a afirmação indica uma oposição em relação a como a educação escolar indígena foi tratada até o momento, ou seja, como modo de integração do índio à sociedade não indígena ou mais claramente falando, como uma forma de apagar a diferença étnica, excluindo por exemplo a língua materna e os saberes indígenas da dinâmica escolar.

Segundo Lázaro, que trabalhou o PPP de uma escola do povo Javaé, se referindo ao processo em tela,

> num primeiro momento aceitamos... fomos vendo também o valor que a gente tinha. Antes de a gente saber... no papel .... antes o que era dito a gente tava aceitando. No momento que buscou esta ideia.... vamos lutar para isso. A gente quer uma diferença...a gente começou a buscar isso....protagonismo... a gente ser o protagonista... palavra difícil... quer dizer nós mesmos.... estamos fazendo... não é esperar os outros. O PPP tem nossa cara[21].

---

21 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo

Para Lázaro, ainda, se referindo ao processo mencionado de se tornar protagonista, “antes era ouvinte, só ouvia o que vinha de fora, agora fala”[22]. Paulo Xambioá, que produziu o PPP de uma escola do povo Xambioá, na mesma direção, disse que

> hoje tá diferente, nós que vamos colocar a proposta.... preocupação com o calendário.... com os ciclos de vida. É um desafio... em outra parte é uma experiência muito boa, antes só acatava... nós ia aprender. Hoje nós participamos, nós construímos, estamos juntos, estamos contribuindo nessa construção. A gente fica feliz, sente segurança. A gente sabe que não é fácil mudar a proposta[23].

A expressão acima mencionada – "nossa cara" –, a qual se refere de forma interessante – e representa - um documento escrito, que anteriormente muitas vezes nem existia, aponta para a noção de protagonismo, como se vê igualmente acima explicitado. Ao mesmo tempo, esta expressão se articula com uma noção de cultura particular e indica uma diferença marcante entre como a educação escolar era efetivada antes e como é agora.

Nessa direção, a produção do PPP é também uma maneira de tornar os agentes da comunidade como protagonistas do processo de educação escolar e modificar, de fato, mesmo que seja levemente, o funcionamento do Estado-nação, já que tal educação é vinculada a ele. Para os Karajá, "nós estamos construindo de baixo"[24]. Para os Xerente, "antigamente só as pessoas de fora que escreviam nossa história. Chega das pessoas de fora escreverem nossa história. Chegou nossa vez de mostrar nossa cara, nossa história, nosso PPP"[25].

Juventude e vergonha da diferença

Como se pode notar, a despeito de um pretenso desconhecimento do mundo não indígena, tais acadêmicos demonstram ter plena consciência das possibilidades implícitas na trajetória acadêmica do ensino superior e na

---

Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 30 de junho a 4 de julho de 2014.

22 Idem.

23 Idem.

24 Idem.

25 Idem.

importância da produção de tal documento. Demonstram assim domínio sobre instrumentos de poder do mundo contemporâneo. O próprio termo protagonismo é usado no caso para se referirem a esse processo histórico de tomada de decisão sobre a escola.

O processo de protagonismo parece, inclusive, implicitamente, começar com uma tomada de consciência dos professores em tela que, no próprio processo de produção do PPP, se apropriam de novos conceitos para pensar suas realidades particulares e sua relação com a contemporaneidade. Dessa forma, passam a refletir e praticar o que chamam de cultura na escola. Note-se ainda que o processo aqui exposto não deixa de lado os enormes problemas ainda observados na educação escolar indígena e na questão indígena latinoamericana de modo geral.

Há portanto aí uma tomada de consciência acerca dos modos políticos possíveis de participação na estrutura de poder do país. A produção escrita – concreta – do PPP consolida tal agência, pois permite o controle da escola pela comunidade, interferindo, portanto, em uma instituição não indígena.

Esse processo de entendimento da escola foi abordado, por exemplo, em outros termos, pelo professor Sinvaldo Wahuká Karajá, em uma das etapas do curso de especialização[26]. Na ocasião, Sinvaldo falou que é necessário um movimento para a transformação do mundo em direção a algo mais justo. Ele se referiu também à necessidade de uma tomada de consciência das populações indígenas acerca da contemporaneidade e, a partir daí, da promoção de uma série de transformações sociais. Para Wahuká, o índio não deve esperar que o não índio produza essa transformação. Ele deve agir. A educação é para ele uma forma de ação sobre o mundo.

Nessa mesma direção, Dussel já afirmava que deve haver uma apreensão da realidade por um viés crítico "em que a realidade se dá agora como um objeto cognoscível em que o homem assume uma posição.... em que procura

---

26 I Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 27 de novembro a 01 de dezembro de 2012.

conhecer"[27]. Para o autor, deve haver: "(1) o descobrimento feito pelas próprias vítimas, primeiramente, da opressão e exclusão que pesa sobre sua cultura; (2) a tomada de consciência crítica e auto-reflexiva sobre o valor do que lhe é próprio"[28].

Tal afirmação se aproxima do que Freire, já dissera. Segundo ele: "é preciso que (o sujeito) seja capaz de, estando no mundo, saber-se nele. Saber que, se a forma pela qual está no mundo condiciona sua consciência deste estar, é capaz sem dúvida, de ter consciência desta consciência condicionada"[29].

Tal processo, de tomada de consciência, que se liga à expressão "nossa cara" e tem como foco uma noção de cultura, vai ainda de encontro, como dá a entender, ao que chamam "tempo da integração", que relaciona-se à noção de vergonha. Para muitos professores, a educação escolar tem uma longa relação com a tentativa – por parte dos governos - de integração dos povos indígenas. Tentativa que, segundo os mesmos, ainda é presente muitas vezes nas SEDUCs – Secretaria de Educação do Estado. A integração se refere, no caso, a uma política que busca apagar as diferenças étnicas, de modo que, não havendo mais afirmação de uma identidade indígena, a comunidade não tem mais acesso a alguns direitos constituídos em lei, como a terra.

Gilson e outros participantes, inclusive, mencionaram: inclusive a vergonha que se sentia – e muitas vezes se sente ainda – sobre a prática da língua materna em detrimento do português, da cultura tradicional em detrimento dos modos não indígenas de viver, sobre a participação nas festas e rituais em detrimento das músicas ocidentais, por exemplo, como o forró, bastante popular por todo o Brasil, e sobre o conhecimento e respeito das regras tradicionais, como por exemplo na ocasião do casamento.

Isto pode ser percebido, segundo professores do núcleo, especialmente em relação aos jovens. Segundo professores Krahô, o jovem indígena muitas vezes fica sem saber como se colocar entre condutas típicas da vida da aldeia

---

27 DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 437.
28 Idem, p. 420.
29 FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p. 16.

e práticas da vida do não indígena na cidade. Para Piiken Krahô, por exemplo, nestes casos, trata-se de um jovem perdido, sem saber como se posicionar no mundo[30].

Para os Karajá,

> hoje em dia o jovem tem vergonha de estar se mostrando, assim mostrar a cultura dele.... tem outro tipo de invasão, tecnologia....tem gente mais novo que quer ser tori (não indígena), mas é difícil ser tori... e vice-versa. Ninguém muda genética... iny (índio Karajá) é iny, tori (não indígena) é tori... por isso tem que aprender a fazer as coisas. Nunca ter vergonha de ser iny... em qualquer lugar do mundo.[31]

Toma-se consciência, portanto, de uma vergonha da diferença. Assim, sente-se vergonha por ser diferente, o que facilita a expansão da política capitalista desenvolvimentista brasileira, que busca mercantilizar o território e os recursos naturais. Jonas Gavião também concordou com os seus colegas. Para ele há ainda "vergonha de vivenciar na própria fala". Na mesma direção, para o professor Kurikala, "a vergonha é um empecilho para aprender a linguagem"[32].

Nesse sentido, há uma menção constante, em todos os projetos, sobre a necessidade de uma atualização cultural, que leve em consideração as demandas desta juventude, o que faz com que se produza uma consciência acerca do processo acima descrito, desmontando a noção da vergonha de ser diferente.

Atualização da cultura

A noção de cultura, como se pode notar, é muito importante para a efetivação desta outra escola, pensada pelos professores e professoras que cursam o NTFSI. Ela é inclusive a base da matriz curricular proposta nos PPPs que estão sendo produzidos. Desta forma, tal noção chama bastante a atenção de pesquisadores e estudiosos sobre o tema.

---

30 Etapa de Estudos em Terra Indígena. aldeia Cachoeira/ TI Kraholândia. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. Maio de 2012.

31 Idem.

32 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 30 de junho a 4 de julho de 2014.

Há alguns trabalhos especialmente interessantes para se pensar nas particularidades do que vem sendo chamado de cultura no campo de estudos e atuação em questão. Carneiro da Cunha, por exemplo, em campo afim, o da etnologia indígena, trata desse processo a partir de uma perspectiva particular. Segundo ela, há um amplo processo em voga no qual os povos indígenas tomam consciência de suas lógicas culturais e usam então sua "cultura" (com aspas) como instrumento de comunicação no mundo de hoje[33]. Isso pode ainda ser relacionado, em paralelo, a autorreflexão, ou, a um movimento reflexivo. A "cultura" seria uma espécie de metadiscurso sobre a cultura.

Dessa forma, a autora diferencia cultura com e sem aspas. A cultura sem aspas seria esta espécie de sistema de condutas, valores e percepções, naturalizado nos diversos agrupamentos humanos e, consequentemente, com lógica inconsciente. A "cultura" (com aspas) seria, de forma distinta, a consciência do uso e da importância de determinados valores e itens em relação ao outro, especialmente importante no contexto do contato interétnico do mundo contemporâneo.

Outros autores já haviam chamado a atenção para o fato. Turner, mostrou como "cultura" se tornou um importante recurso político para os Kayapó. Dessa forma, segundo ele, "na medida em que se aplica ao sistema interétnico, a "cultura" participa desse mundo real"[34].

Deve-se ressaltar, entretanto, que esta percepção de e sobre a "cultura" não se dá apenas em contextos interculturais. Quando ela é operacionalizada na escola as implicações são igualmente internas ao grupo.

O professor Arakae Tapirapé, na mesma direção, classificou o momento vivido por seu povo, como um tempo de luta, indicando a importância do processo em tela para as relações intra e interétnicas. A luta passa pela melhoria da educação indígena e, consequentemente, das comunidades envolvidas. A noção de luta é recorrente e está relacionada à

---

33 CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

34 TURNER, Turner. De cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, E. Viveiros de.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII, 1993, p.66.

dinâmica de reflexão e prática acerca de uma concepção específica de cultura, presente na ideia de que a escola possa ter a "nossa cara".

Note-se então que o processo em tela, de apropriação de uma noção de cultura pela escola, a partir do protagonismo dos professores e professoras indígenas, é chamado muitas vezes no NTFSI de atualização da cultura. Atualizar a cultura, neste discurso, parece apontar para noções importantes acerca da ideia de cultura que, como se viu, é central para a descolonização da escola e do mundo.

No seminário final de apresentação dos trabalhos, tais dinâmicas ficaram mais claras. Segundo o mesmo Arakae Tapirapé, "o que nós queremos formar na comunidade? Cidadão crítico.... conhecimento vivo. O PPP é o registro do conhecimento vivo..... que se transforma em escrita"[35]. Para ele, o PPP deve ter como base os saberes da cultura de seu povo, mas, na forma escrita. Além disso, destaca-se a importância de um conhecimento crítico, baseado na consciência de mundo.

Para o professor Tapirapé, ainda,

> tem que começar a dá incentivo nas crianças. Funciona dessa forma, na caça, pesca... receber a educação apyawa (Tapirapé). Não se deve ficar muito dependendo do de fora. Se um dia a arara desaparece... já tem muito pouca... a língua também desaparece. Nós vemos que nós e todas as plantas somos da natureza[36].

A fala acima aponta para uma interessante noção epistêmica, na qual um domínio está conectado ao outro – da arara à língua – e indica que o uso da cultura na escola traz impactos relevantes para a organização do grupo.

O PPP Tapirapé cria ainda a noção de espaço epistêmico. Este é identificado com a takana, a casa sagrada, espaço espiritual. É lá que se articulam saberes ligados à história do povo, à linguagem, os saberes sobre o ambiente, a fauna e a flora.

---

35 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 30 de junho a 4 de julho de 2014.

36 Idem.

O PPP Gavião segue a mesma direção, ou seja, toma como base a própria cultura para pensar a escola e propor uma matriz curricular. Entre os Gavião, segundo o professor Jonas Polino, por exemplo, a noção de que a escola deve existir em relação às músicas tradicionais e às festas culturais, é muito forte. Segundo Jonas, é nas festas e é através das músicas que a criança aprende a língua, a organização social, as regras tradicionais e as categorias importantes para pensar o mundo[37]. Dessa forma, também afasta-se da noção de vergonha da tradição, comentada.

Note-se que a matriz curricular, de ambos os PPPs citados, tem como base a ideia de tema contextual, apreendida no curso de licenciatura do NTFSI e que será melhor explicada adiante. Ambos igualmente buscam uma articulação entre saberes indígenas e não indígenas, mas valorizando e priorizando o primeiro.

O documento Karajá também toma a cultura dita tradicional como matriz dos saberes escolares. Para um professor Karajá, deve-se "compreender a realidade de forma mais ampla. Pode se ampliar estabelecendo relações com a diversidade de conhecimento próprio e também com diferentes formas de conhecimento"[38]. Segundo os professores iny,

> nós conseguimos conquistar várias coisas....meios de acesso a novos conhecimentos para a sustentabilidade.... proteger a natureza. A escola tem que ter matéria contextualizada... incluindo tudo... matemática, geografia, história.... valorização da identidade.... da nossa terra. Da nossa língua... Tudo que nós temos. Promovendo a dança, a música.... tá fazendo na escola e vai leva na comunidade. Na comunidade quase não acontece mais.... agora com a escola...[39].

Pode-se notar, na fala acima, uma preocupação presente nos outros documentos, que é a de não abandonar os saberes não indígenas. Há uma atenção direcionada para equilibrar os saberes, com ênfase na cultura própria e por

---

37 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 30 de junho a 4 de julho de 2014.

38 Idem.

39 Idem.

meio de outra dinâmica, presente na noção do tema contextual, como se verá.

Pode-se dizer assim que a cultura em comentário parece indicar um processo de complementaridade dos saberes. Em muitos PPPs, como mencionado, a ideia não é afirmar e reificar práticas, classificadas enquanto tradicionais, e eliminar condutas ditas não-indígenas. A dinâmica proposta aponta para uma rearticulação de saberes, realizada com base nos saberes indígenas, mas que leve em consideração outros modos de se pensar e produzir o mundo.

Deve-se notar também que a noção de perda cultural, também presente na fala de muitos outros professores, não é ligada à ideia de não existência, de falta permanente, de zero. Para Cassiano Apinajé, os saberes tradicionais muitas vezes estão apenas dormindo. Eles não acabaram. Deve-se acordá-los[40]. Neste mesmo sentido, os professores Apinajé afirmam que a expressão correta não é perder a cultura e sim parar. A comunidade pode parar, mas pode voltar a se movimentar quando quiser Segundo Cassiano, "é como levantar"[41]. A cultura não se perde portanto, mas deve ser colocada sempre em prática. Em movimento.

Para os Tapuia, da Escola Estadual Indígena Cacique José Borges, construída em 2004, o PPP aponta principalmente para esse processo de movimentação - ou de atualização cultural. Para os Tapuia, "não valorizávamos tanto os conhecimentos, achávamos que tínhamos que reiventar/revitalizar, percebemos que eles sempre estavam ali, de forma adormecida. Com o PPP eles vão tá circulando na aldeia (os saberes)" (grifo meu).

Pode-se dizer então que a escola indígena, a partir da dinâmica mencionada, da atualização cultural, busca tratar de promover um movimento em direção a uma tomada de consciência da própria lógica cultural da comunidade e de sua contextualização em relação ao mundo contemporâneo. Este processo faz com que esta noção particular de cultura seja praticada na escola, tendo impactos intra e interculturais.

---

40 Etapa do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Aldeia São José/ Terra Indígena Apinajé. 20 a 27 de setembro de 2015.

41 Idem.

Desta forma, este processo de atualização cultural fortalece a noção de diferença étnica.

Quase definições sobre o tema contextual

A dinâmica do tema contextual é chave para o processo de atualização cultural. Como se pode perceber há similaridades e diferenças entre os PPPs produzidos. Como já mencionado, cada povo teve a liberdade de construir, em diálogo com o núcleo e com a comunidade, documentos bastante particulares e importantes. Há entretanto uma ideia que perpassa todos eles, qual seja a dinâmica dos temas contextuais, base de uma matriz curricular baseada na cultura atualizada na escola.

A noção de tema contextual é a base também do NTFSI, onde tais professores indígenas tiveram contato inicial com ela. Os temas constituem um dos eixos que dão a dinâmica pedagógica do NTFSI. As aulas nas etapas, em Goiânia, são ministradas por meio deles. Na área da cultura, por exemplo, há temas como "Ritos sociais", "Arte e artesanato indígena", "Direitos Indígenas", entre tantos outros. Na área da natureza, há temas como a "Biodiversidade do cerrado" e outros, e na área da linguagem, "Português intercultural", dentre tantos outros.

Além de terem aulas com base nessa noção, os referidos professores indígenas passam por um processo de produção de temas que são gerados por pesquisas. Todo aluno para se formar deve apresentar em sua comunidade uma pesquisa acerca de temas relacionados às demandas comunitárias, como já dito. Este trabalho se constitui por uma pesquisa realizada ao longo de três anos, junto à comunidade.

O tema do trabalho de conclusão pode estar relacionado a temas intra e/ou interculturais – ou a ambos. Assim, há o trabalho extraescolar Tapirapé sobre os peixes que são tradicionalmente usados na comunidade. Há o trabalho Xerente sobre a organização social dita tradicional. Há, também, pesquisas com foco em temas interculturais, como por exemplo, a pesquisa de Emílio Nindjô Apinajé. O trabalho de Nindjô busca pesquisar o sistema de coleta e

exploração econômica capitalista e não capitalista do babaçu, recurso natural presente na comunidade[42].

O tema da pesquisa é decidido especialmente nas reflexões e debates realizados pelo comitê orientador, grupo formado no NTFSI por professores indígenas de uma mesma etnia e professores não indígenas. O comitê é responsável pelo desenvolvimento das pesquisas e estudos realizados. Simultaneamente, os professores indígenas tentam aplicar paulatinamente a mesma noção de tema contextual em suas escolas indígenas, constituindo, inclusive, seus currículos com base nela, como já mencionado.

Nessa direção, muitas vezes incluem na carga horária disciplinar, projetos com o caráter dos temas contextuais. Em outras ocasiões, já transformaram o PPP de suas escolas, incluindo neles a noção de tema contextual. Já em outras, criam sistemas mistos, nos quais há momentos das disciplinas convencionais, como matemática, português, geografia e outras, e momentos dos temas contextuais.

A expressão tema contextual, assim como sua dinâmica, tem origem na história de vida da professora do NTFSI e ex-coordenadora do núcleo, Maria do Socorro Pimentel da Silva. Segundo a mesma, a ideia da dinâmica referida surgiu de sua experiência como professora de uma escola indígena Karajá. Na época, não tinha experiência em sala de aula, menos ainda na cultura Karajá, e ao ter que ministrar uma aula sobre coletivos, conteúdo ligado à disciplina português, resolveu partir do conhecimento dos alunos iny (Karajá). Assim, a prática pedagógica escolhida partia dos termos usados pelos indígenas para nomear conjuntos pertinentes à cultura deles e, consequentemente, de suas lógicas subjacentes. Então, a partir da vida cotidiana dos alunos, foi possível trabalhar a noção de conjunto.

Nessa direção, segundo Pimentel, podemos entender o tema contextual "como uma ação pedagógica que rompe com o tecnicismo praticado no ambiente escolar, o qual rejeita os laços e as intercomunicações com seu meio e o insere num compartimento, que é aquele da disciplina cujas fronteiras destroem arbitrariamente as condições do diálogo entre

---

42 NHINO, Emilio Dias Apinajé. Modos de exploração do babaçu na aldeia Mariazinha/Apinajé- entre o tradicional e o capital. TCC apresentado ao NTFSI/UFG, 2016.

ciências e os mais distintos conhecimentos" [43]. Um tema não se divide.

Pode-se dizer ainda que, de início, o tema contextual surge para se diferenciar da noção de disciplina. Esta, como se viu, não se adequa à prática pedagógica da escola indígena, pois recorta os saberes, percebendo-os como universais e vindos de fora. Com o tema contextual, afinal, a cultura cotidiana (local) é o ponto de partida para o entendimento de novos saberes. Assim, para os Xerente, a "ciência indígena... (os saberes) dialogam entre si, não estão fragmentadas em caixinhas. O saber é coletivo... passa através das gerações... conectando"[44].

Júlio Kamêr corrobora o exposto quando afirma que aprendeu muito com seu avô, que nunca ensinou algo isolado, pois nada está só no mundo. Segundo ele, ensinar um conhecimento exige a presença de outros conhecimentos[45].

Há outras várias maneiras de se definir o tema contextual[46]. Para Manaijè Karajá, o tema contextual é como o espalhamento do conhecimento. Para Silvia Xerente, é a possibilidade de convivência intercultural, em suas palavras, de se viver em relação com os dois mundos, a aldeia e a cidade. Para Dodanin Piiken, é a possibilidade de se trabalhar com a tradição, mas de uma forma contemporânea.

O tema é, portanto, mais do que uma simples oposição à disciplina. Ele põe em movimento questões

---

43 PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da esperança na construção de práticas pedagógicas contextualizadas e emancipatórias. Em: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Orgs.). *Educação intercultural experiências e desafios políticos pedagógicos*. – Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, 2013.

44 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 30 de junho a 4 de julho de 2014.

45 Julio Kamer apud PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da esperança na construção de práticas pedagógicas contextualizadas e emancipatórias. Em: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Orgs.). E*ducação intercultural experiências e desafios políticos pedagógicos.* – Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, 2013, p. 68.

46 Idem.

centrais da relação entre indígenas e a contemporaneidade. Favorece o diálogo entre o universo da aldeia e o da cidade. E estabelece uma dinâmica que favorece a reflexão e a prática sobre o mundo, mas do ponto de vista indígena, desvelando uma outra pedagogia – não disciplinar .

Os temas contextuais fazem, portanto, emergir categorias do pensamento indígena. E, nessa direção, vão ao encontro do que coloca Dussel sobre Freire, acerca do sujeito da educação ser o próprio oprimido, que "se volta reflexivamente sobre si mesmo"[47]. A dinâmica do tema contextual se aproxima assim da ideia de educação problematizadora de Freire.

Note-se que ademais, os temas contextuais apontam para novas práticas pedagógicas, permitindo uma variação maior de práticas e recursos pelos professores. Pode-se dizer, inclusive, que os temas contextuais buscam ter como base os processos próprios de aprendizagem de cada povo, que tem como foco a noção de atualização cultural, relacionado-se com as diversas epistemologias indígenas e transformando a educação escolar nas diversas comunidades.

Atualização da diferença

Diante do exposto, pode-se destacar, em primeiro lugar, que o processo em tela acaba por fazer desses professores protagonistas não só do processo de educação escolar indígena, como também da luta política de cada povo em relação ao contexto do país. Segundo eles, tal posição traz responsabilidade de produzir mudanças em suas comunidades, por meio da escola, as quais têm a ver com o afastamento da noção de vergonha comentada. Neste sentido, volta a se valorizar a particularidade de cada povo.

Em seguida, percebe-se então que esse protagonismo tem a ver com a reflexão e a prática sobre a própria cultura, a partir de uma perspectiva específica. Isto em relação à contemporaneidade, o que, em outras palavras, indica o processo de a atualização cultural, como se fala no NTFSI. Segundo os Tapuia, no processo de construção do PPP "muita coisa teve que ser refletida. Nossos saberes tem o mesmo

---

47 DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão.* Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 435.

valor que os saberes universais... Muita coisa teve que ser pensada.... de cultura".

Dessa forma, nesse cenário, sabe-se então que o uso dos temas contextuais, a partir dos processos acima explicitados, reafirmam os valores das diversas culturas indígenas, fundamentando, portanto, uma outra educação indígena, como exposto. Isso tem a ver com a ênfase na lógica cultural mencionada, reafirmando a dinâmica da diferença étnica. Note-se que tal processo é bastante diferente da noção de integração, antes proposta na educação escolar indígena.

Dessa forma, a proposta desta dinâmica é a de, no sentido de Bhabha (2013), dentre outras coisas, manter e atualizar a diferença cultural, buscando "rearticular a soma do conhecimento a partir da perspectiva da posição de significação da minoria, que resiste à totalização"[48].

Os temas contextuais, como visto, têm esta preocupação como centro. Eles trazem elementos da cultura classificada como tradicional, a partir de uma ótica particular, e às colocam em relação com a questão do contato intercultural. Isso faz, como se pode notar, com que os alunos passem a conhecer sua cultura, mas também faz com que os professores passem a refletir sobre ela. Valteir Xerente, por exemplo, disse que antes não se atentava a este processo. Com o trabalho na escola, ele passa a ter consciência dessa cultura, mudando sua visão de escola, índio e mundo[49].

Para Julio Kamer Apinajé , a educação "mais do que estática, é consciência da cultura"[50]. A atualização cultural, por meio da prática dos temas contextuais, permite assim ao índio se conhecer enquanto tal e em relação ao mundo contemporâneo, o que só é possível, para Dussel (2000), "a

---

48 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p. 228.

49 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 30 de junho a 4 de julho de 2014.

50 Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Segunda turma. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Universidade Federal de Goiás. 24 a 25 de agosto de 2016.

partir da afirmação de seu próprio ser valioso"[51]. Trata-se então, de regular o presente, a partir da memória e da diferença.

Considerações finais: Alegria, diferença e a alegria da diferença

No momento, os diversos povos indígenas que participam do NTFSI passam por um processo de construção dos PPPs de suas escolas indígenas. Isso fica claro ao longo do curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Reunidos em seus comitês refletem, debatem e produzem o documento de suas escolas.

Em todos os documentos, nota-se a presença dos temas contextuais e da dinâmica acima explicitada. Nota-se também a preocupação sobre a juventude. E a noção da importância da diferença étnica.

Neles, busca-se produzir transformações na educação escolar indígena e a fundamentação de uma escola diferenciada, o que alimenta a noção de protagonismo.

Parece assim que a construção de uma matriz curricular, baseada na noção de cultura, a qual se operacionaliza na dinâmica do tema contextual, é uma forma de posicionamento no mundo contemporâneo. E que essa posição tem a ver com a atualização da diferença cultural em detrimento da tentativa constante do Estado nacional brasileiro em eliminá-la.

Percebe-se então que, em oposição à vergonha mencionada e brevemente descrita, relacionada à política integracionista brasileira, a atualização cultural presente em algumas escolas indígenas aponta para um sentimento positivo, decorrente da possibilidade real de transformação. Para Piiken Krahô "a escola precisa ser alegre"[52].

---

51 DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão.* Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 421.

52 PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso (Orgs.). *Educação intercultural experiências e desafios políticos pedagógicos.* – Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, 2013, contra capa.

Quechua, idioma que puede hacer retornar la vida de comunidad: Runasimiqa ayllumanmi kutichinman

Antonieta Conde Marquina

Introducción

Lo quechua, en el Perú, ha ido conquistando diferentes espacios. Las iniciativas, aún frágiles o soterradas, a través de los derechos culturales y lingüísticos pueden vislumbrar el auto-reconocimiento y auto-valoración por parte de los hablantes y sociedad en general. Este ensayo trata sobre la inserción tímida de este proceso reivindicativo y justiciero en el contexto y escenario histórico, simbólico, práctico, institucional, familiar, personal. Como balance y panorama general se puede señalar que la retadora labor y de largo aliento en cuestión de acrecentar los niveles de re-vitalización de la lengua quechua en diferentes estamentos del Estado Nación y de iniciativas no gubernamentales, sigue latente. Específicamente, en el ensayo se vislumbra matices contextualizados de procesos de re-vitalización y desplazamiento del idioma patrimonial en la dinámica sociolingüística de una comunidad rural bilingüe sureña del Perú.

En todo el desarrollo del escrito se plantea la imperiosa importancia y necesidad de iniciar, o en su defecto, de seguir impulsando proyectos, acciones, tareas, políticas, lineamientos, rutas de fortalecimiento, información, sensibilización, concientización y valoración para el idioma quechua, las impulsadas tanto desde el Estado como las emergidas de las bases de la sociedad en general.

Breve visión histórica del quechua peruano y un deslinde necesario

La lengua es un ente vivo, razón por la cual no es estática. Evidentemente este dinamismo y vitalidad se la suministran sus hablantes. El quechua como la mayoría de los idiomas patrimoniales o indígenas es de tradición oral razón por la cual presenta en la comunicación la alternancia

inconstante en sus marcadores[53]. Es cuestionable esta afirmación desde varios puntos, pero las hipótesis encuentran sustento en los procesos históricos, en el dinamismo social, en lo político administrativo, en lo cultural lingüístico que ha acumulado el idioma por ser una entidad viva.

En la civilización o confederación tawantinsuyana del incario, el quechua fue usado como lengua intermediadora así como suministradora de ideología de la cultura dominante entre los idiomas de las diferentes etnias culturales existentes en esas épocas en esta región del mundo. En la colonia fue utilizado como instrumento de evangelización, herramienta de imposición y subyugación empleada por los dominantes de entonces. Si bien la escritura en la colonia era empleada para la evangelización por grupos exclusivos, especialmente por mandato de gobernantes coloniales, en el Cusco, por ejemplo, existía "un importante estrato indígena bilingüe, de posición social y económica intermedia"[54]. Y, el nexo entre el estrato indígena y criollo era el quechua que era empleado para las representaciones teatrales[55]. La práctica escrituraria del quechua hasta la actualidad pervive en todas las esferas y niveles donde se incorpore su funcionalidad y discusión. En los tiempos presentes, es de destacar el abundante material de textos escritos en y sobre el quechua. Entre las cuales se tiene las creaciones y compilaciones literarias en diversos géneros (drama, narración, lírica); trabajos comparativos y contrastivos de la estructura de fondo y forma del idioma (aspecto fonético-fonológico, semántico, léxico, morfológico y pragmático -análisis e interpretación cultural-); además de los trabajos etnográficos. Pero, frente a estos avances se podría mencionar que la herramienta de la escritura es aún esquiva para un amplio grupo de hablantes.

En los albores de la república la lengua quechua, y con ello sus hablantes, fue considerada inferior y arcaica, con más insania, que ahora, era estigmatiza, avasallada, oprimida. El quechua tenía una posición asimétrica frente al castellano, que automáticamente fue relacionado con el desarrollo, civilización, modernidad y globalidad. Y, esta manera de

---

53 Adelaar. s.f., s.n. En línea: www.ucm.es. Consulta: 11/05//2009.

54 Itier, César. "Quechua y cultura en el Cuzco del siglo XVIII: de la 'lengua general' al 'idioma del imperio de los incas'" en C. Itier (comp.) Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces. Lenguaje y Sociedad en los Andes del Siglo XVIII. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas. 1995. p.101.

55 Ibídem: 101

concebir al idioma y a sus hablantes "simplemente es el reflejo del dominio social económico que tienen los castellanohablantes"[56]. Sin embargo, en estas últimas décadas la miopía e insensibilidad del Estado Nación y de la sociedad indiferente y discriminadora ha dado signos, en concreto, si bien aún inseguras, soterradas, improvisadas e inconstantes, de mostrar actitudes y acciones de autocrítica, de diálogo, de reconocimiento de la diversidad y de los diferentes como tales. En cuanto al punto de oralidad y escrituralidad, cabe señalar que tienen características propias cuya función y fin es brindar una comunicación eficiente. Estas dos características de la lengua están en constante interacción, siendo una más dinámica que la otra. Para desmitificar la "superioridad" que la escritura tiene, en el imaginario, frente a la oralidad es preciso señalar que toda lengua natural está cimentada, quiérase o no, sobre bases de la oralidad. Lo pre-escrito puede corroborarse en la obra del griego Homero, proveniente de una cultura con una larga data de tradición escrituraria. Ong al respecto señala que "virtualmente todo aspecto característico de la poesía homérica se debe a la economía que le impusieron los métodos orales de composición"[57].

¿Dónde se encuentran los posicionamientos de los quechua hablantes?

Remitiéndose a lo señalado líneas arriba, el idioma quechua ha sido relegado en el Perú, por dos razones: a) por considerársela lengua inferior a una "lengua moderna" como el castellano, y b) por su carácter ágrafa. Para contra argumentar las concepciones, valoraciones y posturas señaladas, con rasgos evidentes de prejuicio, desmedro y discrimen en contra del idioma, toca a los hablantes quechuas la imperiosa necesidad de apropiarse de todas las herramientas teórico-conceptuales, metodologías, experiencias prácticas que sean útiles para aportar a la (re)vitalización del idioma. Los hablantes están llamados a

---

[56] Rodríguez, Tania. "La retroalimentación en los sistemas de comunicación, prácticas culturales y uso de las lenguas originarias en el aula urbana". Revista de Lingüística y Literatura Página y signos. Año 1, número 2. 31-54. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón. 2007. p. 38.

[57] Ong, Walter J. "El descubrimiento moderno de las culturas orales primarias" Cap. II. En Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 15-24. 2002. p. 29.

generar y apropiarse de herramientas que puedan posibilitar, en términos de Cerrón-Palomino, "una conciencia reflexiva de naturaleza social e histórica que les permita explicar (y a asumir) mejor los hechos lingüísticos e idiomáticos de su entorno"[58]. Asumir esta postura como hablante de un idioma patrimonial con historia sociolingüística desfavorable es audaz porque nutre y refuerza la concientización y la sensibilización de la lealtad e identidad lingüística. Además, ofrece pautas para la resolución de problemas inmediatos que se presentan en el camino de la normalización[59] y la (re)vitalización. Entonces, la indagación innovadora, rigurosa y minuciosa -como una etapa inicial- de diferentes herramientas ya existentes o por autogenerarse es de exigencia para los quechuahablantes contemporáneos.

¿Y, de quien depende la (re)vitalización del quechua en el Perú? La respuesta es clara y contundente: de los hablantes**.** Sin embargo, es innegable la situación de fragilidad e invisibilización que la lengua ha tenido y tiene, a pesar de esfuerzos y avances. Los grados de vacilación, ambigüedad y contrariedad presentes en los *rimaqninkuna*[60] han traído y trae consecuencias drásticas y a veces irremediables en los diferentes escenarios del contexto sociocultural y sociolingüística (como el componente psicológico, económico, político). Dado la carga histórica de subalternización que el idioma, por ende la cultura, ha tenido es necesario considerar la actitud inicial del reconocimiento, aceptación del *estado de oprimido*. Asumiendo esta postura, como refiere el pedagogo brasileño Pablo Freire, los hablantes con mejor discernimiento pueden "cuestionar y tomar selectivamente aquellos aspectos de la cultura dominante que les proporcionarán la base para definir y transformar, más que para servir, a un orden social más amplio"[61]. Y, en este caso, por ejemplo, sería emplear la lengua de prestigio internacional, el castellano, para procesos de liberación y autodeterminación.

---

[58] Cerrón-Palomino, Rodolfo. "Para qué sirve la lingüística histórica al hablante de una lengua oprimida". En simposio: La lingüística al servicio de los idiomas indígenas, Austin, Universidad de Texas, 5-6 de abril de 2002. En línea: www.ailla.utexas.org. 2002. pp. 14-15.

[59] Ibídem

[60] Rimaqninkuna: hablantes.

[61] Citado por Lomas en Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras. Teoría y práctica de la Educación Lingüística. 1999. Barcelona: Paidós. 246.

Es importante recordar que la brecha entre lengua local (en este caso el quechua) e internacional (en este caso el castellano) establecida por el contexto sociopolítico[62] peruano; ha sido validada por una institución formalizada, la escuela, con tres procesos que son de: asimilación, integración y pluralista (en algunos contextos este último se denomina de interculturalidad). En las últimas décadas se ha intentado promover una política educativa de Educación Intercultural Bilingüe en el Perú, apelando al enfoque pluralista. Sin embargo, ha estado orientado sólo a contextos rurales y ello a la larga ha sumado a la homogeneización lingüística. Es innegable el poder de la escuela en la influencia de la conducta y/o actitud de las generaciones que "forma", puesto que es considerada por las comunidades como la proveedora de "el conocimiento", pero el objetivo de ella, ha estado en perfecta concordancia con los intereses de los grupos de poder sociopolítico. Cuando lo esperable es que el contacto de dos lenguas, para el caso quechua y castellano, debiera conducir a la creación y promoción en todos los ámbitos, tiempos e interacciones de un "bilingüismo individual y social en constante desarrollo"[63]; más no así a situaciones de "diglosia y bilingüismo"[64]. En cuanto a los términos lingüísticos, se puede precisar que el bilingüismo refiere al dominio coordinado y equilibrado que una comunidad de habla tiene de dos lenguas y diglosia remonta a la desigualdad de distribución funcional entre una y otra lengua[65].

Producto del fenómeno de auto-peyorativización por parte de los hablantes del idioma quechua en los Andes del Perú, claramente se observa una sobrevaloración del idioma castellano; y, consecuentemente de sus patrones culturales urbano-occidentalizados[66] y euro-norteamericanizados. Menospreciando, de esta manera, la lengua patrimonio transmisora de conocimientos y prácticas de orígenes inmemoriales. Fervientemente los hablantes desean "blanquearse", borrar todo lo indígena posible hasta el

---

[62] Lomas, Carlos. Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras. Vol. I. Buenos Aires: Paidós. 158-204 y 276-305. 1999. p. 205.
[63] Vicente Limachi: exposición académica. Cochabamba. Bolivia. 13/04/2009.
[64] Fishman 1971: 121
[65] Lomas Op. cit. p. 210.
[66] Quispe Chambi, Edgar. "Perspectivas de la educación intercultural bilingüe en las escuelas rurales aimaras del Puno". En Luis de la Torre (Comp.) Experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en Latinoamérica. Quito: Abya.Yala. 1998. p. 69.

apellido[67] a fin de ascender socialmente y así mimetizarse. Optan por esta postura porque los hablantes de las lenguas patrimoniales se encuentran en el nivel último de la escala social, de la educación y del nivel de vida de calidad, del puesto laboral[68], de la libre elección de la adquisición justa y necesaria de los bienes. De no haber reversión ante la situación descrita al tomar, las decisiones y prácticas de los hablantes sólo dan aportes en desmedro del idioma patrimonio para la desaparición íntegra de los valores sociolingüísticos y socioculturales que la sostiene[69]; en este caso del idioma quechua, y por extensión de la Cultura Andina.

La desajenación del quechua es también una actitud que la comunidad de habla tiene frente a su lengua. La actitud como Lomas señala, tiene que ver con "los indicios culturales tanto de los cambios en las creencias, en las opiniones y en los prejuicios de las personas y de los grupos sociales como el éxito o del fracaso de una determinada política lingüística" (1999: 229). Estas conductas, por ejemplo, se puede observar en muchos citadinos frente a los ciudadanos provenientes de zonas rurales. Un trabajo de campo desarrollado, posterior a la aplicación de un proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en Puno, por Nancy Hornberger puede ser un caso ilustrativo del fenómeno sociolingüístico que ocurre con los hablantes del *runasimi* o quechua de Layo[70]. Seguidamente, en un extracto de cita, se reproducen hallazgos de Hornberger:

> P´inqakunku. Mana riqsikunkuchu paykuna kikin maykamachus kallpanku chayta, maykamachus

---

[67] Víctor Hugo Mamani Yapura: exposición académica. Cochabamba. Bolivia. 11/11/2008.
[68] Quispe Op. cit. p. 71.
[69] Ibídem. p. 71.
[70] Es distrito de la provincia de Canas, de la Región Cusco. Es zona bilingüe quechua-castellano. Layo, con una población aproximada de 10.000, es centro de atención en este escrito que es sobre vitalización del idioma quechua. Esta focalización se hace a través de los agentes interculturales bilingües que los denomino los *Ch'uya qhawayuqkuna* [*Los de la mirada limpia*]. Esta denominación empleo para designar la función de nexos que cumplen los jóvenes bilingües entre una generación y otra: entre los ancianos y los niños con quienes logran una comunicación exitosa. A raíz de una iniciativa experimental educativa personal entre los años 2006 al 2008, denominado *Yachachisun runasimita takiykunawan* [*Enseñanza del idioma quechua a través de canciones*], pude identificar claramente este rasgo en los jóvenes y niñ@s de Layo.

yachayninku chayta, chayraykun chayta qunqayta munanku. Allinta riqsikushankuman, chay yachayninchis, qhishwa runaq yachaynin, allin qillqasqa kanman hinaqa, ninkumanchá –nuqa chaynata ahina, chayrayku nuqa allin qhali purishani, qhali kani–ninkumanchá[71].

[Se avergüenzan. Ellos mismos no conocen el valor y el potencial del alcance de su fuerza y su conocimiento propio, por eso quieren olvidarlo. Si solo conocieran muy bien su potencial propio, el legado de nuestra lengua, si se la escribiese bien, dirían –yo soy así, y es la razón de mi vigorosidad en esta vida, soy alguien importante– ellos así dirían].

Los jóvenes bilingües (en algunos casos políglotas: quechua, aymara y castellano) migrantes puneños sufren múltiples vejámenes discriminatorias en ámbitos urbanos. Los jóvenes migran para tener una "mejor vida" en épocas de vacaciones escolares o al momento de concluir sus estudios secundarios. Hasta este periodo de sus vidas y aprendizajes, muchas veces, los jóvenes no concluyeron de enraizar, al menos no con argumentos autoconstruidos, sus identidades étnicas culturales y su lealtad lingüística.

Sin duda una de los entes responsables de estas carencias es el sistema educativo convencional que naturaliza y normaliza el monolingüismo, dejando así de reconocer la diferencia y pluralidad cultural. Sin embargo, a pesar de las posibilidades nefastas para los idiomas patrimoniales o indígenas, en este caso para el quechua, por el panorama descrito, es de destacar proyectos innovadores como el de la escuela rural del distrito de Raqch'i[72]. La población estudiantil está compuesta por niños y niñas que son bilingüe quechua-castellano en grados diferentes. Sobre la experiencia en mención López[73] detalla que los educandos en ámbitos y circunstancias familiares emplean el quechua en las diferentes situaciones comunicativas, y más allá de los grados de competencia comunicativa que manejan de sus dos lenguas, con foráneos son "relativamente extrovertidos" caracteres no usuales en los niños de zonas alto andinos, identificados por

[71] Hornberger, Nancy. Haku Yachaywasiman: la Educación Bilingüe y el Futuro del Quechua en Puno. Puno-Lima: Talleres de Ed. Graf SRL. 273. 1989. p. 126.

[72] Provincia de Canchis, Región Cusco.

[73]López, Luis Enrique (Coord.). "A ver, a ver…¿Quién quiere salir a la pizarra? ¿Jumasti? ¿Jupasti?" Cambios Iniciales en la Escuela Rural Bilingüe Peruana. Lima: Ministerio de Educación de la República de Perú. 2002. p. 98.

ser sumisos. A raíz de los resultados de la experiencia de Raqch'i, se vislumbra que si bien la enseña debe abordar estructuras formales, de escritura, del idioma quechua bajo enfoques interculturales, debe poder posibilitar también la (auto) reflexión sobre la condición de hablante de la lengua en todo espacio sociocultural.

¿Procesos de reconocimiento y revaloración del quechua?

En la constitución del Perú de 1993, que actualmente rige, se señala que "son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según ley"[74]. La ley está clara, pero la dificultad radica en su implementación que muchas veces no pasan de experiencias cortas y buenas intenciones efectivizadas por personas individuales y/o organizaciones. Pero, nuevamente, es de resaltar los esfuerzos, en marco normativo, de vitalización idiomática en favor del quechua para lo que corresponde a la planificación lingüística. Estos marcos han buscado ser afianzados con énfasis especial en la región del Cusco. Sin embargo, hasta el momento, no alcanza los niveles esperables los procesos de (re)vitalización lingüística en relación a los programas socioeducativos y socioculturales, específicamente en lo que corresponde a la concientización, sensibilización, información y ejecución práctica.

Al margen de los marcos normativos puramente, han surgido las iniciativas mixtas, donde se considera el respaldo del marco normativo con las iniciativas prácticas alternativos. Y, en ese sentido se ha ido posicionando espacios como programas radiales, blogs, cuentas en redes sociales y páginas webs. De la misma manera, se puede poner como referencia a la planificación de la escritura mediante la elaboración de diccionarios y textos de gramática. Asimismo, se puede destacar en esta dimensión los proyectos de enseñanza del idioma y la cultura, impulsada por programas o iniciativas con el enfoque Intercultural. Donde se ha favorecido a varios niveles educativos, como la básica, superior y alternativos, entre otros varios.

---

[74] Ramírez, Wilder. La Constitución Comentada. Lima: Edigraber. 1994. p.196.

Layo, ¿zona bilingüe quechua-castellano?

Todo el marco y preámbulo precedente, sirve para abordar el caso concreto, a manera de ilustración, del contexto sociolingüístico de Layo. Territorialmente, Layo está ubicado en un segmento de espacio que fue de la cultura preinca, denominada la Nación K'ana. Actualmente, la provincia a la que pertenece el distrito de Layo, en rememoración a la cultura preinca se la denomina Canas. Según estudios, la Nación K'ana habló el idioma aymara, pero en la era del incario adoptaron el quechua como lengua. Los pobladores contemporáneos de Layo han heredado de sus culturas ancestrales, así como de la cultura occidental, insumos que les inscriben las particularidades culturales que los caracterizan, como el de ser bilingües. Se puede categorizarles como bilingües primarios, en quechua y castellano, que en palabras de Houston es "donde dos lenguas se han aprendido naturalmente (no en la escuela)"[75]. Y, de igual manera puede definírseles como bilingües coordinados, a casi la totalidad de sus hablantes, puesto que se han desenvuelto, y lo hacen hasta la actualidad, en un contexto fusionado donde se aprende dos lenguas durante la niñez[76].

Cuando migran los pobladores de Layo a ciudades próximas o lejanas de ellas adoptan actitudes y comportamientos en detrimento de la cultura que promueve la convivencia comunal. Existe actitud positiva y lealtad sociolingüística por parte de la población de Layo hacia su idioma patrimonio quechua. Esto se muestra en la alta valoración y de uso permanente que tienen del idioma en todas las situaciones de comunicación presentes en el contexto local. Sin embargo, las falencias para la pervivencia del idioma se visibilizan en varios componentes de la organización social y principios culturales actuales que con arraigo y prontitud se empodera de la población de Layo. Algunos desafíos, pendientes, necesidades y dificultades en relación a la (re)vitalización sociocultural y más específicamente a la (re)vitalización de Layo, son los relacionados a la capacitación (acceso a información oportuna y de calidad), sensibilización y concientización intracultural e

---

[75] Houston. 1972. Cap. 6. Citado por Baker en Fundamentos de Educación Bilingüe y Bilingüismo. 1943. Madrid: Cátedra. 46.
[76] Ibídem.

intercultural, organización desde principios y patrones que valoren el convivir y el BienEstar comunal y la investigación de temáticas endógenas y exógenas[77].

Hasta la actualidad los proyectos gubernamentales o no gubernamentales asentados en Layo, muy poco han considerado las características, demandas, intereses y necesidades que la población comunal exige y requiere en los procesos, cíclicos y holísticos, de planificación, ejecución y evaluación de políticas, planes y programas referente a la (re)vitalización sociocultural y sociolingüística. Estas carencias, vacíos, deficiencias y dificultades son componentes que menguan fuertemente la autoestima e identidad lingüística y cultural de los ciudadanos layeños. Puesto que por el discrimen, marginalidad, subalternización y exclusión histórica de las cuales han sido sujetos, y siguen siéndolo, muestran y asumen actitudes, valoraciones, imaginarios, discursos, percepciones y prácticas muchas veces contrarias en el plano del decir, del hacer y del sentir. Por los procesos de desajenación y subvaloración sociocultural la población tiende a adoptar e introducir principios foráneos con relativa facilidad, sumisión, poca reflexión y sobrevaloración. Los principales agentes de la introducción de elementos externos o ajenos, antes que los mismos migrantes retornados, son instancias y personas que tienen presencia e influencia, a través de múltiples circunstancias, en los anhelos, preferencias, comportamientos, imaginarios, discursos y prácticas de los hablantes y habitantes de Layo.

La influencia, casi determinante, de los agentes promotores de posicionamiento y tendencias hegemónicas se materializa en diversos componentes presentes en la sociedad layeña. A continuación cuatro de estos agentes se abordan en los párrafos siguientes.

La transacción comercial: Layo es una zona eminentemente comercial[78], actividad que realiza toda la población en general, de manera prioritaria jóvenes, jóvenes adultos y personas mayores. En las transacciones agropecuarias se emplean el quechua y el castellano, predominantemente este último por la exigencia de

---

[77] Conde, Antonieta. Usos del quechua en Layo, K'ana suyupi, Cusco. La Paz: Plural Editores. 2014.

[78] La zona está reconocida como *Capital comercial de la provincia de Canas,* además su feria semanal es la segunda más exitosa de la Región Cusco. Los pobladores de Layo son comercializadores agropecuarios de una zona con una altitud de 3800 m.s.n.m. a más.

comerciantes foráneos. El uso de uno y de otro idioma se puede notar en los casos ilustrativos siguiente. Los comerciantes foráneos realizaban engaños en el valor de sus productos y animales, con mayor frecuencia en años anteriores, a las personas mayores. Por esta razón, también para transar satisfactoria y exitosamente, se han visto exigidas afianzar el uso instrumental del castellano. Pero, gran cantidad de comercializadores de la zona, cuando son conocedores de la calidad garantizada de sus productos o animales, se resisten a hablar a los ocasionales compradores en la lengua predominante de estos. Una compradora foránea en la cita testimonial siguiente recupera el sentido de lo señalado: "Aquí [en la feria] he aprendido quechua, hasta mi hijita ya me habla en quechua"[79]. Este agente aparentemente, pareciera promover un intercambio equilibrado del bilingüismo, sin embargo no es así porque el idioma quechua ha cedido más, y lo sigue haciendo. Si la transacción comercial en Layo continúa dándose en la dirección que apuesta, de diglosia, hasta el momento en pocas generaciones más se producirá la muerte lingüística del quechua.

Académicos tradicionales en reuniones comunales: Las siete comunidades que conforman el distrito de Layo encuentran su representación comunal y política a través de juntas comunales. Actualmente, en las reuniones de los miembros (asambleantes y autoridades comunales y políticas) se escucha y observa alternancia de uso entre el quechua y el castellano. En los últimos años, se observa presencia de personas, en mayoría con formación académica tradicional o convencional, de diversas áreas del conocimiento en las reuniones. La predisposición de influencia que muestran a los técnicos foráneos los miembros comunarios es muy alta, por la larga validación de un sistema de conocimiento, de educación, de comportamientos, de ideas, en fin de una cultura. La presencia de estas personas principalmente es para llevar a cabo capacitación técnica o informes sobre acciones y/o proyectos de su área que se ejecutan en la zona. A pesar que la mayoría de estas personas hablan las dos lenguas, inician el discurso (saludo) en quechua, pero todo el cuerpo y las conclusiones de las intervenciones, a excepción de la traducción de ciertas frases durante el tiempo de exposición, lo realizan en castellano. Los documentos, como las actas, de estas reuniones se redactan en castellano y es traducida, por parte de un comunario, al quechua al momento de leer. Este

[79] Comunicación personal. Layo, enero, 2008.

agente afianza, aparte que la sostiene y la validad al fenómeno de la diglosia, las funciones diferenciadas para las lenguas, para una la oralidad y para la otra la oralidad y la escritura, descompensando de esta manera el equilibrio.

La atención en el centro de salud: Es la institución estatal, con más fuerte actitud de rechazo y renuencia hacia los componentes y características culturales (legado material e inmaterial: como conocimientos, prácticas, tecnologías, filosofía, idioma -habla-, otros) que la población (de) muestra y usa. En todas las oportunidades que se ha realizado observaciones y se ha testimoniado se ha constatado (malos) tratos por parte de los trabajadores del centro desde el ingreso hasta la finalización de la atención. El personal del establecimiento a través de frases intimidatorias, exige al usuario de la salud que se comunique en castellano en el centro. La frases siguientes ilustra la comunicación verticalista que se impulsa por parte de estos servidores: "háblennos en castellano no les entendemos nada en quechua", "ya les hemos dicho que como se curan (con plantas) está mal", "a qué siempre he venido a este pueblo"[80]. Por el cambio idiomático (de quechua a castellano) que los empleado públicos exigen en el centro de salud, los pobladores que se ven exigidos (y muchas veces obligados) de asistir al centro realizan el cambio de lengua. Por los maltratos recibidos muchos de los ciudadanos evitan asistir al centro diciendo: "Wasiypichá wañukusaqpis, manam munanichu qhawayukunawankupaq, k'amiyukunawankupaq"

[Antes de que me discriminen y me riñan, no importa moriré en mi casa][81]. En este agente se muestra, a parte de la diglosia agresiva, la desvalorización del idioma desde la postura y posicionamiento clasista del lenguaje.

Los centros educativos convencionales: En Layo actualmente funcionan instituciones educativas de tendencia tradicionalista, aunque en los últimos años se promueve el enfoque intercultural como política del Estado Nación. Los niveles que existen son las orientadas a párvulos, inicial, primaria y secundaria; y en los últimos años se ha creado un instituto técnico. Hace un poco más de un lustro se ha empezado a enseñar de manera obligatoria el idioma quechua en todos los colegios de nivel secundario, con decreto impulsado por el gobierno regional de Cusco. En el nivel

[80] Audición directa. Febrero, 2008.
[81] Conversación directa con un señor de aproximadamente 60 años. Febrero, 2008.

primario se impulsa su enseñanza más de una década atrás. Y, en nivel inicial y el instituto no es obligatorio. Los resultados son magros de los niveles en los que se ha establecido la enseñanza obligatoria del idioma quechua como lengua materna. Básicamente, porque los docentes, quienes finalmente tienen el contacto directo con los estudiantes, no le han dado el estatus e importancia necesario a la asignatura del idioma. Su posicionamiento de los docentes era de contrariedad y de desaprobación a la enseñanza del idioma. Con insistencia se preguntaban entre ellos: "¿Para qué va a servir, cuál es la finalidad?"[82]. Muchos docentes de Layo han mostrado a programas de enfoque intercultural resistencia férrea, según las propias percepciones de ellos por desconocimiento de lo que implica la incorporación de la materia, por el mito de mayor carga laboral, por carencia de capacitación en la materia, entre otros.

Los jóvenes ¿mediadores interlingüísticos e interculturales?

Baker menciona cinco competencias lingüísticas que un bilingüe debe desarrollar para ser considerado como tal, a nivel individual, que son: escuchar, hablar, pensar, leer y escribir[83]. En el año 2006 inicié en Layo un proyecto personal denominado *Enseñanza del idioma quechua a través de canciones* dirigido a jóvenes, alfabetizados en castellano, de nivel secundario entre 12 a 18 años aproximadamente. El propósito de la iniciativa personal era fortalecer la autoestima, impulsar el autodescubrimiento de la identidad de los jóvenes, y con ello conllevar la reafirmación de su pertenencia a una comunidad cultural para así contribuir a su cultura de origen. En esa medida, decidí incorporar y/o habituar dos de las destrezas que Baker señalaba: las habilidades de lectura y escritura principalmente. Estas habilidades se consideraron porque eran las mayores empleadas por los jóvenes. Se empleó como metodología, la música (ejecutada en lengua quechua) para lograr los propósitos, por el giro idiomático

---

[82] Comunicación directa con la probable docente que iba a enseñar la asignatura por ser la más antigua y nombrada. Febrero, 2008.

[83] Baker, Colin. Fundamentos de Educación Bilingüe y Bilingüismo. Madrid: Cátedra. 1993. pp. 29-46, 107-123.

tanto pragmático como de estructura estandarizada que presentaban los cantos tradicionales de la zona.

Durante los procesos de enseñanza-aprendizaje fue interesante observar que cuando se daban algunas consignas a los jóvenes, que asistían de manera voluntaria al taller, para el recojo de letras de canciones para su análisis estructural y pragmático y reconstruir nuevas canciones con la melodía, ellos reformulaban las instrucciones para tener mejores resultados. Esta actitud mostrada daba indicios de que estaban apropiándose y lo tomaban como un trabajo ameno. Es que la música tiene la virtud de reanimar con solo una tonada, de quedarse en la memoria tanto personal como colectiva por mucho tiempo y de trasladar a tiempos inmemoriales. Al tener una plática con los jóvenes que se hizo el taller, se corroboró que hubo una incidencia y decidieron repensar algunos objetivos que tenían ya planteados para sus vidas como el de migrar y no retornar ya a su comunidad. Observé en esas conversaciones los deseos de escribir, hablar, identificarse como K'ana y contar la historia ancestral de sus antepasados K'ana (rebeldes y altivos son cualidades con las que se les identifica a esta cultura preinca) que habían sido recogidos de sus propios hermano(a)/s (abuelo(a)/s, personas mayores y finalmente a las que ellos seleccionaban). Asimismo estaban entusiasmados de hablar la lengua de la gran civilización inca o confederación tawantinsuyana.

Conclusión

Considero que en los quechuahablantes, está el apropiarse, redefinir, reconceptualizar las propuestas de re-vitalización para el idioma que surgen, sea de entidades estatales o no gubernamentales, de acuerdo al interés y contexto determinados. Si es necesario, replantear lo que se ha considerado en la planificación para el desarrollo (socio) lingüístico del idioma quechua. Asimismo, se debe ser capaces de reconocer en las propuestas los matices homogeneizantes, verticalistas, paternalistas que atentan a la autodeterminación y autocontrol de los usuarios de la lengua. De la organización, autopreparación de los hablantes depende vislumbrar otros caminos, otras posibilidades de BieEstar.

También, es importante apoyar y recoger las experiencias exitosas innovadoras realizadas de manera personal u organizacional tanto las endógenas como las exógenas a la comunidad de origen de los hablantes.

Considerar estas experiencias ayudaría a la formulación de proyectos autogenerados que preserven la cultura y por ende a la lengua minorizada de un grupo específico como la de Layo.

Y, por último se considera valioso la participación de los jóvenes en la vitalización del idioma quechua, básicamente porque son los que unen dos generaciones, dos culturas, ellos son grandes aliados para emprender acciones que (re)vitalicen, desde la coherencia del plano ideal y real, las culturas, los idiomas si bien de origen ancestral, con indiscutible vigencia contemporánea.

Experiências interculturais: A marca do tempo Chronos vivenciada no tempo Kairós

Cláudia Battestin e Camila Guidini Camargo

Não tenhamos pressa, mas não percamos tempo.
(José Saramago).

Introdução

Nas sábias palavras do saudoso José Saramago, iniciamos um processo de pensamento reflexivo: Que tempo é esse que nos consome, não permitindo que haja um equilíbrio entre a tranquilidade de vivê-lo e a pressa de saboreá-lo? De que tempo somos feitos? O tempo marca a ação principal da matriz histórica, pois é no ritmo da passagem que se configura a construção das sociedades, das memórias e do fazer História, em um processo contínuo que vai encaixando-se na grande roda da vida, nos fazendo, refazendo, inibindo e desafiando na condução para "algum lugar".

Se ainda é grande a indagação de onde viemos, maior ainda torna-se a questão atemporal, para onde vamos. Mas, para onde vamos mesmo? Para onde vamos com tanta pressa? Quem é a humanidade de "nosso tempo"? a cultura de "nosso tempo"? os problemas sociais de "nosso tempo"? E quem são os indígenas do "nosso tempo"?

Conflitante pelas fragmentações temporais às quais mais com insistência do que destreza tentamos bem como um trapezista, nos manter em um ponto de equilíbrio, na busca pela estabilidade das atribuições entre as quais nos compete realizar e aquelas as quais emula a necessidade (terceirizada) de esperar. É nesse trapézio, veloz e sempre arriscado, que buscamos o "nosso tempo", as nossas projeções e os novos desafios diante das, cada vez mais e maiores incertezas. E é nesse ir e vir que esquadrinhamos um tempo comedido, que não flua descompassado, que estabilize e dê tempo: para sonhar, para planejar e principalmente para realizar.

Frente a anseios reportamos a pensar: Qual tempo o homem branco, batizado geralmente como cristão, eurocêntrico, pós-moderno e globalizado realmente está vivendo? Somos homens "criadores" de que tempo?

E concomitantemente nos atrevemos a responder: somos mulheres e homens de um tempo que nunca chega, vivemos em tempos que sempre corresponde a tempo de espera, com sonhos e objetivos a serem alcançados logo ali, no tão anunciado e incerto futuro.

A espera é uma circunstância que associada à fluidez do tempo é inquietante. E somando ao tempo da escrita, da leitura, do pensar, da observação, do diálogo e da interlocução, exige além de tempo, distanciamentos e espera. Na observação de Zygmunt Bauman, o tempo instantâneo muda radicalmente "a modalidade do convívio humano – e mais conspicuamente o modo como os humanos cuidam (ou não cuidam, se for o caso) de seus afazeres coletivos, ou antes o modo como transformam (ou não, se for o caso) certas questões em questões coletivas"[84].

Vivemos em tempos incertos, mas principalmente em tempos incrédulos, tendo em vista a rarefação da práxis coletiva, que gera muitas vezes uma maior espera, justamente em um período em que o pensar e agir no processo histórico da humanidade está voltado estruturalmente para a minimização desta.

Diante disso, mais que designo, é um presságio fazer do Tempo, tempos com sentido, que a construção do saber e o processo de oportunizar a ciência sejam mais relevantes que a burocratização que imobiliza a condição para fazer enquanto sujeito histórico sua temporalidade. E, esta vivência do Tempo que, às vezes, de maneira desrespeitosa, tentamos impor aos indígenas, que têm ancestralidades que não foram subjugadas, por exemplo, pelo relógio, medidor do tempo utilizado por muitas culturas desde a Antiguidade. Segundo Chassot, o uso do "relógio assumiu o controle das ações de homens e mulheres para que tivessem assim possibilidades de terem aferidos seu desempenho e sua produtividade"[85] e assim o tempo construiu amarras do tempo cronometrado[86].

---

[84] Zygmunt Bauman, "Modernidade Líquida", Rio de Janeiro, Zahar, 2001. p.147.

[85] Attico Chassot, "Sete escritos sobre educação e ciência", São Paulo, Cortez, 2008. p.147.

[86] Remetendo a um contexto local, as badaladas do sino da Catedral Santo Antônio, que possui as duas grandes torres quadriláteras ladeadas por relógios, assinalam a passagem do tempo em todas as direções, tendo em vista que a catedral está localizada, planejadamente, no âmago da cidade, e simboliza um marco importante para a comunidade do município de Frederico

É ao encontro do tempo e suas delimitações que buscamos a harmonia entre a escassez do tempo Chronos e as acepções vivenciadas do tempo Kairós, o que se torna um desafio árduo, sendo que nos rendemos constantemente pelo primeiro, por suas articulações e imposições típicas crescentes na sociedade pós-moderna.

Na definição do tempo entende-se o Chronos a temporalidade cronológica construída pela sociedade, que limita, fragmenta e marca nos tornando atrelados ao tempo do relógio, dos prazos e calendários, na grande forma sistematizada que se relaciona com a frase clichê "tempo é dinheiro", nos tornando reféns da produção produzida por nós mesmos.

Em contrapartida, o tempo Kairós estabelece a existência do momento vivido, conhecido como oportuno, é o tempo que traz o sentimento e a sensibilidade da ação e das experiências constituindo-se na maneira com as utilizam no "aqui e agora". É o deixar fazer e levar-se pelos sentidos e ação. Enquanto o Chronos é objetivo o Kairós é subjetivo, enquanto um limita o outro liberta.

O tempo é uma linha paralela que une esses dois extremos na busca por um equilíbrio que se movimenta na vasta diversidade da vida. Um equilíbrio entre homem e natureza que muitas vezes não se encontra e que se perde na fluidez cronológica. É o que considera Flávia Anastácio de Paula quando observa que:

> (...) tempo ou tempos são tanto Chronos quanto Kairós. Chronos, além da fragmentação e da mensuração, traz também a sequência e a continuidade, por outro lado, Kairós é a intensidade. Se o primeiro é o fluir, o segundo é o bordar, a mudança na triangulação entre trama e urdidura. Se alegoricamente Chronos é o semear, o jogar a lanço e as relações com a agricultura, Kairós é o laçar, caçar, o vigiar o momento oportuno, o pastorear e as relações do cuidado com os animais. São os laços, os elos, as amarras que dão intensidade e encadeiam os significados no fluir[87].

Westphalen, lugar, de onde escrevemos o texto, a qual, tradicionalmente, orienta-se pelo ecoar de suas batidas, não apenas de hora em hora, mas para, anunciar elementos essenciais do ser humano no tempo cíclico: a celebração da vida, da união e da morte, é claro, de acordo com o conceito episcopal católico, sendo o sino da igreja um dos mais fortes simbolismos culturais e por que não considerá-lo patrimonial do tempo municipal.

[87]Flávia Anastácio de Paula. "Sincronia e simultaneidade no uso do tempo: mediações em aula por uma alfabetizadora experiente", In: 33

Assim, de modo emblemático, o tempo Kairós é o tempo histórico nômade, que segue no seu compasso, muda e altera, sem prefixo, não assenta, ele vive, desfruta e agracia a liberdade que é permitida com a passagem temporal. No descompasso do Kairós, o tempo Chronos é sedentário, é a formação da estabilidade e regulação, que se fragmenta, e urge, por mais produção, ação e sempre, mais tempo.

Entre as conflitantes passagens do tempo, nos sentimos marcados e vencidos pelo tempo Chronos, embalados pelo seu ritmo frenético, apoderando-nos do compasso das badaladas cronometradas, do buscar, fazer e realizar, tudo é claro, no burocrático tempo previsto. O tempo vem revestido de multifacetas, apresentando contradições em si mesmo, o meu tempo, pode não ser o mesmo tempo para o outro, que está na mesma temporalidade, no mesmo lugar e espaço, pois o tempo pode ser além de singular, múltiplo e regado de pluralidade e particularidades.

A temporalidade oscila, ora singular, ora plural, os anseios que desencadeiam o tique-taque periódico do Tempo, mesmo que reféns e colaboradoras desses tempos de urgência, não podem perder as idealizações pelo tempo sentido, nas vivências simplórias e graciosamente significativas das relações humanas, que acontecem, entre um deslize temporal e outro nas amarras da vida.

Experiências interculturais sobre o tempo

Impreterivelmente ou quase sem escolhas, somos marcados pelo tempo Chronos, imbuído da consciência padronizada na sociedade, aprendemos que o tempo é curto, mas é necessário "vencê-lo", na corrida cíclica para o que definimos como vida.

Assim, vivemos as temporalidades, e às vezes, percebemos mais as aspirações do futuro, do que com as vivências do presente; a sensação de planejar, organizar, sonhar e construir metas para realizar objetivos do mundo de amanhã nos ronda, na urgência do tempo que está a passar, agora mesmo, na leitura deste texto, o tempo está passando... já passou.

Reunião Anual da ANPED: Educação no Brasil, o balanço de uma década, 2010, Caxambu-MG, Anais, 1, Rio de Janeiro, 2010. p. 1.

A baliza do tempo Chronos é a fragmentação, do dia em horas e suas medições, as semanas em dias, os meses em semanas, os anos em meses que seguem para décadas, séculos e milênios, sendo elencada pelo passado, o presente e o futuro e mais, podendo nossa vida, ser mensurada, nesse percurso, muito mais pelo que produzimos do que vivenciamos, mesmo que a nossa produção busca, em muito, a realização oferecida pelo tempo Kairós.

E foi nas rotinas movidas pelo tempo do relógio, que na universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, presenciamos marcas evidentes do tempo Kairós, com a presença de acadêmicos indígenas, os quais, a partir da subjetividade, percebem e vivenciam o tempo de maneira diferenciada das intempéries do tempo cronometrado. O tempo Chronos das Universidades tem o tempo certo para as aulas iniciarem e terminarem, o tempo cronometrado para a realização das avaliações, o tempo curto para os intervalos, não respeitando desta forma, o tempo Kairós, que necessita de um outro espaço, de uma liberdade maior para expressar o que precisa no momento certo. As Universidades não estão interessadas neste tipo de tempo. Notavelmente, o nosso tempo, branco e de herança ocidental, contrasta com o tempo dos acadêmicos indígenas, ao menos, daqueles que tivemos o privilégio de compartilhar experiência enquanto professoras do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica-PARFOR, modalidade que possibilita o indígena realizar de forma gratuita, a sua formação pedagógica ou a primeira e segunda licenciatura. Nesta experiência, observamos o ritmo desacelerado da concepção cultural, que não carrega acentuadamente os anseios da temporalidade construída social e aculturadamente, pelos brancos.

Somando, pensamos, quem sabe, presenciando o ser temporal do branco, os indígenas possam vir a pensar; para onde eles vão e por que estão sempre com tanta pressa? Em muito, corremos para alcançar um tempo que se dilacera em sua temporalidade sequencial, e diante de incertezas e das angustias do tempo moderno, constatamos: Somos Chronos, na ânsia de um dia, podermos desfrutar, dos sabores e significados habitados no tempo Kairós. Na ânsia de acompanhar e completar os ciclos de espera e de busca, impregnados de fragmentos e métodos. Afinal, que tempo sentimos? Traduzindo essas aspirações na busca de entendermos em qual tempo muitas vezes com a sensação de estar cronologicamente atrasados, localizamos nas

considerações de Zygmunt Bauman, mais que oportunas sobre o tempo quando este assegura e indaga que:

> A distância em tempos que separa o começo do fim está diminuindo ou mesmo desaparecendo; as duas noções, que outrora eram usadas para marcar a passagem do tempo e, portanto para calcular seu "valor perdido", perderam muito de seu significado – que, como todos os significados, deriva de sua rígida oposição. Há apenas "momentos" – pontos sem dimensões. [...] Mas, será ainda um tal tempo – tempo com a morfologia de um agregado de momentos – o tempo "como o conhecemos"?[88]

Vivemos em tempos céleres, que urgem para algum lugar, produzindo a sensação de minimização do transcursar de períodos que se apresentam dispersos e muitas vezes efêmeros de sentidos. O tempo torna-se complexo e latente, e assim, como na mitologia grega, em que Chronos engole seus filhos, na sociedade, não rara às vezes, nos sentimos tragados por esse tempo objetivamente sequencial e, na "falta de tempo" em alguns momentos, vencidos pelo tempo que fora construído. Quiçá, o que ainda se faz necessário compreender nesse ritmo descompassado do tempo, que empurra para ausências de sentidos dos quais não estejam necessariamente atrelados ao fazer consequencial a resultados, é que o tempo cronometrado consiste em uma função ou talvez uma disfunção criada pelo Homem, e que na Modernidade, tenta planejar, criar estratégias e realizar planos e metas para se agregar mais tempo, diante da falta deste.

No tique-taque[89] da História: As mudanças do Tempo

Nas temporalidades das amarras do fazer História, cada vez mais à translação no tic-tac do Tempo, ecoa em ritmo

[88] Bauman,Op.cit.p.138.

[89] É utilizado do termo tique-taque para fazer uma analogia ao designar o tempo, todavia é de conhecimento que, atualmente, os relógios digitais não produzem mais esse som, e que no sentido presente, é uma expressão desatualizada para o contexto temporal, ou que apenas reside saudosamente em nossa memória que ainda ouve o oscilar do pêndulo de maneira muito cadenciada, as novas tecnologias apagaram.

descompassado, e assim, gerando questionamentos e dúvidas, afinal, pertencemos a que tempo? Somos o tempo de nosso conjunto social, dos saberes culturais compartilhados, das crendices cultuadas, dos conhecimentos agregados e da visão de mundo influenciada pertencente a um coletivo social. Todavia, que tempo é esse, que quanto mais próximo tenta se chegar, mais longe ele aponta?

As alterações do tempo linear, fruto da sociedade judaico-cristã, no percurso histórico correspondem ao processo da ação humana, que age e interfere nas relações de produção e do fazer-se sujeito há seu Tempo. Importante destacar que, na tradição judaica (e isso vale para a cultura islâmica), o tempo foi muito marcado pela determinação do horário das rezas. O dia começava (começa ainda para os ortodoxos) com o surgimento da primeira estrela ao por do sol do dia que finalizava. Com a existência de práticas religiosas governadas pelo 'tempo astronômico' o regramento da passagem do tempo é algo muito rigoroso. No mundo cristão, nos tempos medievais, o dia conventual era dividido de acordo com o ritual dos ofícios. Por não haver uma hora oficial, o convento com os seus chamados à oração, determinavam por meio dos sinos a hora da população que vivia em seu entorno, sem que houvesse uma universalização; assim, cada convento tinha sua hora, e cada aldeia vivia seu ritmo.

No entanto, existem diferentes formas de compreensão sobre as noções e o uso do tempo, ou seja, de acordo com as diferentes coletividades e saberes, será possível observar as diferenças cíclicas do tempo, uma vez que a natureza interfere nestas mudanças, por exemplo, em certas regiões o sol permanece mais tempo do que a lua, em outras, a colheita dos frutos da terra ocorrem em tempos alternados. Os ciclos do tempo são muito fortes nesta construção histórica, e a mitologia fez uso destes de forma contínua e repetidamente pela via da vida e da morte, essa dualidade que representa o tempo em sua essência.

Darcy Ribeiro, ao abordar as questões mitológicas, afirma que:

> Cada grupo indígena, como de resto toda comunidade humana, conta com um conjunto de crenças que explica a origem do universo e da própria comunidade [...] Nesses mitos o grupo encontra, ainda a justificação de certas formas de comportamento, por sua congruência com as normas místicas e a garantia de eficácia dos ritos e cerimônias, bem

> como o da legitimidade das instituições graças à referência direta ou indireta aos mesmos episódios narrados pelos mitos[90].

Entendemos que os mitos, assim como outras formas/medições de tempo, contribuem para referenciar marcos inicial do tempo em sociedade e em alguns casos, profetar o fim de passagens temporais. Todavia, o tempo cíclico, para nós, humanos brancos, que recebemos como legado o uso das noções temporais dos europeus e que somos orientados pelo ritmo cronológico, apresenta-se, basicamente, desassociada do contexto temporal de conhecimentos vividos. Destarte, a interculturalidade sobre a estrutura de tempos em sociedades distintas possibilita a compreensão da existência de outras dimensões temporais e os sentidos atribuídos a estas dentro das culturas.

No processo histórico da América Latina, a noção do tempo e trabalho europeu, sinalizado, primeiramente, pelas evidentes marcas coloniais dos espanhóis e portugueses, sufocou e suprimiu o uso da ciência de ambos os elementos atribuídos pelas comunidades autóctones, observando assim a imposição da cultura eurocêntrica.

> O colonialismo mercantilista inaugurado pela descoberta das Américas e do caminho marítimo para as Índias teve com os povos locais um relacionamento de profunda exploração, chegando com facilidade ao desrespeito e ao genocídio. As guerras que Portugal e Espanha travaram contra a resistência dos povos das América foram marcadas pela desigualdade de condição [...] Os chamados índios eram caçados nas selvas, montanhas e pradarias, empurrados para o interior e vendidos ou treinados em cativeiro para servir de escravos, cristianizados e transformados em força de trabalho para os capitais mercantilistas, que ironicamente construíam na Europa a teoria do trabalhador livre como fundamento da propriedade privada. Nenhum povo da América deixou de sentir a chegada dos europeus.[91]

---

90 Darcy Ribeiro, "Os índios e a civilização**:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno", São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.427.

91Carlos Frederico Marés de Souza Filho, "Multiculturalismo e direitos coletivos" *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa (Org. Reconhecendo para liberta**r:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p.75.

Observa-se que a imposição de uma cultura condiciona ao desmantelamento científico de outra, sendo que na história da América Latina essa foi a máxima para o desaparecimento e a redução de várias comunidades indígenas, os quais perderam elementos que afirmavam a tradição, a organização social e as marcas do seu tempo cíclico em detrimento da célere e desumana civilização branca, sendo engolidos pelo tempo de exploração e capital, sem prerrogativa para compreender e o respeitar as singularidades das coletividades nativas.

Desta forma, é pertinente o entendimento de que existem outras coletividades com diferentes formas de organização temporal em seu processo histórico, em nada associadas com o conhecimento das sociedades judaicas cristã, percebendo também as disparidades na forma em que o conceito de trabalho é assimilado, como por exemplo, a relação do capitalismo, o qual no conceito de Karl Marx observa que o trabalho produz valor, considerado por ele mais-valia, que gera a noção de exploração em sociedades, aqui refletida pela relação entre colonizado e colonizador.

Referindo-se as sociedades indígenas, no tempo cíclico é associado às questões dos coletivos nômades, no sentido do contínuo deslocamento de lugares, ou seja, não possui sentido para os povos nômades a constituição de espaço e território, característica das primeiras sociedades, considerados caçadores, coletores e pescadores, migrando de espaços quando ocasionava a escassez de alimentos, sempre sobre o prisma de atender a coletividade do grupo.

Retomando a abordagem de tempo histórico, outros instrumentos para as medições temporais, nas sociedades com legados ocidentais, foram se aperfeiçoando no decorrer do processo histórico, se tornando um processo de adaptação em diferentes períodos da sociedade. Le Goff enfatiza que, "a conquista do tempo através da medida é claramente percebida como um dos importantes aspectos do controle do universo pelo homem. De um modo não tão geral, observa-se como, numa sociedade, a intervenção dos detentores do poder",[92] ou seja, o tempo de construto humano edificou padronizações sociais, estabelecendo relações de controle e submissão ao ritmo temporal de trabalho.

---

[92] Jacques Le Goff, "História e memória", Trad. Bernardo Leitão, 5, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003. p.478.

Nessa construção a qual nos tornamos dependentes do tempo criado, regendo as fragmentações cotidianas da vida, as medições temporais criadas transformaram-se em determinantes para agirmos e planejarmos os acontecimentos em sociedade.

> Nesse processo, o tempo, enquanto elemento da natureza passa, então, a ser objetivado, esclarecido. Com esse esclarecimento o homem foi se apoderando dos processos de medição (relógios, calendários) e tornou-se prisioneiro desse tempo contado. Hoje, parece inacreditável que em alguma época da história humana alguém pudesse ir trabalhar, marcar um encontro, planejar sua vida sem a consciência do tempo, sem a ajuda de um relógio ou de um calendário[93].

Contudo, a análise realizada pelas autoras, mostram uma compreensão característica das sociedades ocidentais, da mesma forma como na cultura greco-romana os quais consideravam bárbaros os povos que não falavam a sua língua e não respeitavam as suas leis. Atualmente nós construímos conhecimentos a partir da perspectiva do colonizador, como se todas as sociedades fossem participes da mesma cultura, desconhecendo assim as culturas orientais, sem questionar, muitas vezes, as ciências e principalmente, o tempo dos que foram colonizados. Remetendo a relação entre colonizador e colonizado, destacamos a autonomia dos povos indígenas, tecendo considerações sobre a formação e consolidação das suas identidades, bem como o tempo e o espaço conquistado na busca por ser fazer vozes na história em suas legitimações socioculturais.

A autonomia dos povos indígenas: identidade, (novo) tempo e espaço

Inicialmente, o conceito de autonomia faz-se necessário: palavra de origem grega que tem, entre outros significados, autogovernar-se a si própria para abordar a construção do posicionamento e do ouvir das vozes, agora na avançada luta pelas (re) conquistas dos povos indígenas, bem como os direitos reivindicados legalmente. No entanto,

---

[93] Valéria Milena Röhrich Ferreira, Yvelise Freitas de Souza Arco Verde, “Chrónos & Kairós: o tempo nos tempos da escola”. Educar em Revista, 17, Curitiba: Editora UFPR, 2001. p.04.

salientamos previamente, que a autonomia era uma condição comum para os indígenas, que retrocede a partir do contato com os europeus, proferidos "civilizados", tendo em vista que os povos indígenas, antes do contato com o homem branco, viviam em grandes territórios, com autonomia e liberdade. Atualmente, a busca pela perda da liberdade imposta a seus antepassados, é premente e necessária.

Sobre a questão de identidade, sinalizamos a legitimação dos saberes e as culturas dos diferentes povos indígenas, extremamente importantes para a manutenção do fazer-se sujeitos da história e, principalmente, a concepção de ser indígena, ou auto reconhecer-se como um, tendo em vista que no ano de 2002, o Brasil ratificou "a convenção 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT), segundo a qual a identidade dos povos indígenas só pode ser autodeclarada – e não mais atribuída [...] não há nada que defina um índio, a não ser seu reconhecimento e o de seus pares de que ele o é"[94]. Esta convenção, foi um grande avanço para a legitimação e o resgate da pluralidade cultural dos grupos indígenas. Para completar a abordagem, elucidamos o que atribui como (novo) tempo e o espaço, trazendo breves considerações sobre tempo atrelado a caminhada de consolidação dos movimentos indígenas. Também, consideramos algumas reflexões sobre o espaço, contemplado em dois vieses que se complementam; o espaço como território e o espaço como abertura das vozes indígenas, que lutam por fazer valer os direitos conquistados, ligado ao processo de:

> (...) consolidação de espaços de representação do movimento indígena, por meio de suas organizações, nas esferas públicas, com a internalização e a gestão de recursos governamentais e de várias lideranças de organizações indígenas que passaram a ocupar funções públicas e políticas na esfera da Administração Pública, trazendo novas conquistas (ações), mas também novos desafios[95].

E assim, a formação da autonomia e identidade indígena, passou a modificar o espaço sociocultural,

---

[94] Clarice Cohn, "Dossiê nação indígena", Tutela nunca mais. In: Revista História da Biblioteca Nacional, 91, Rio de Janeiro, 2013. p.20.
[95]Gersem Luciano Baniwa. "Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo".*In:* Revista Tellus, 12, Rio de Janeiro, 2007. p. 140.

conquistando as novas lutas pelos direitos, conflitos ideológicos, culturais e territoriais.

As lutas pela consolidação da autonomia indígena e as conquistas temporais de espaços territoriais, bem como da promoção de vez e voz dos povos autóctones, destaca a busca cada vez mais constante para vencer as barreiras impostas pelos seus colonizadores, que eurocentricamente ocultaram as vozes desses grupos no decorrer da História.

Sob este olhar, os indígenas são subjugados, segundo Tzvetan Todorov, em três tipologias que abarcam as relações estabelecidas entre o colonizador, o branco ocidental e o colonizado indígena oriental, no sentido estabelecer a relação com o outro:

Primeiramente, um julgamento de valor [...]: o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior [...] Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro [...]: adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro[96].

No entanto, nenhuma das três tipologias relacionadas ao outrem, necessariamente, escuta o que os indígenas têm a dizer. A primeira em muito carrega o senso comum que se dá pela formação de estereótipos muitas vezes pejorativos sobre os primeiros aborígenes, simbolizado pelo bom dócil ou pelo mal antropofágico selvagem, determinando assim, padrões em que o outro se encontra, sem é claro, vivenciar contato com o mesmo.

O segundo cria uma possibilidade de diálogos de conhecimento deste outro, mas fundamentalmente não é ponto de partida para a aproximação e/ou distanciamento, tendo em vista que identificar-se com o outro, nem sempre determina o quanto eu percebo o outro na sua diversidade e crio condição de colóquios, isso pode ser atribuído também para o agregar valores, ou seja, posso incorporar valores do outro sem compreende-los dentro de um contexto cultural maior, que se deu para chegar até a sua legitimação.

O terceiro é ainda mais categórico, conhecer o outro não significa respeitá-lo, e tão pouco compreendê-lo,

---

[96] Tzvetan Todorov, “A conquista da América: a questão do outro”, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010. p. 269.

diminuindo ainda mais as relações interculturais de diálogos, criando a tendência de permanecer neutro ou ignorar as vozes e os saberes culturais.

A partir dessas diferentes tipologias, enraizadas na construção da sociedade brasileira, elas contribuíram para sufocar ainda mais as palavras silenciadas dos povos indígenas, devido aos conhecimentos omissos, abstratos e errôneos formulados nas mentalidades sociais.

Porém, novos momentos introduziram os grupos indígenas ao centro das lutas por seus direitos, ouvindo finalmente, o verbalizar de suas ações.

A identidade, o tempo e o espaço dos povos indígenas nem sempre se apresentaram na luta pela autonomia e por fazer valer os direitos conquistados, pelo contrário, o protagonismo ameríndio adquiriu respaldo com a (re) democratização do Brasil, na década de 80. A redemocratização do Brasil corresponde ao período em que ocorre, após a ditadura (Estado Novo), a abertura política sufocada pelo modelo político ditatorial, sendo que em 1985 iniciou o processo de redemocratização, com o governo eleito de Tancredo Neves (1984). Nesse sentido a redemocratização foi o primeiro passo para ser promulgada em 1988 a Constituição Federal pautada na democracia, assegurando aos indígenas o respeito às diversidades culturais dos grupos, bem como o direito as terras ocupadas por eles. Outrora, os índios eram considerados como transitórios, que ora cedo ou tarde, iriam ou deveriam ser incorporados à "comunhão nacional", alterando o panorama com a Constituição Federal de 1988, momento em que são reconhecidos territórios indígenas, conceituados como tradicionais.

Porém, anteriormente, outras organizações contribuíram para a luta e articulação dos povos indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário- Cimi[97], criado em 1972, caracterizado por ser uma instituição formada pela igreja católica que desenvolve trabalhos de integração aos povos indígenas e a União Nacional Indígena, UNI (1979), promovendo visibilidade as manifestações indígenas, contribuindo para culminar, posteriormente em artigos redigidos na nova Carta-magna atribuindo aos direitos indígenas possibilitando o rompimento

---

[97] Para saber mais sobre a organização deste Conselho frente às causas indígenas, acesse: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/.

> (...) com uma tradição de quase cinco séculos de política integracionista, reconhecendo aos povos indígenas o direito à prática de suas formas culturais próprias [...] No entanto, as mudanças inseridas na Constituição Federal de 1988 e a conquista destes direitos não vieram unicamente da boa vontade dos congressistas. Pelo contrário, foi fruto da luta de diversos movimentos indígenas e organizações da sociedade civil que clamavam nessa direção[98].

Vale evidenciar que a Fundação Nacional do Índio, FUNAI, criada em 1967, no limiar do regime militar brasileiro, substituindo o então extinto Serviço de Proteção aos Índios, SPI, elaborou novas formatações de políticas e organizações indigenistas.

As ações e atuações nas políticas públicas, como a educação, a saúde e terras, e em movimentos socioculturais (re) afirma a unidade das populações indígenas, o que conduz a novas perspectivas no sentido de vislumbrar o alcance da conscientização da diversidade cultural, o respeito e integração dos saberes e o posicionamento desses grupos, para a construção de uma educação formal e informal, voltadas a legitimação e a desconstrução de preconceitos alheados da sociedade.

Ao encontro da autonomia de escolha e participação e do respeito às diferenças culturais dos indígenas, a Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e da resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho – OIT também é norteada pela auto-identidade indígena ou tribal, portanto, se torna por direito possuírem espaço e posicionamento para pensar e agir diante dos seus interesses, no exercício que compete os direitos humanos. Com isso, a Convenção os governos torna-se responsável pela ação de garantir a proteção dos direitos e a integridade dos povos indígenas, como pode ser observado no artigo 2º que estabelece:

> 1. Os governos terão a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática para proteger seus direitos e garantir respeito à sua integridade. 2. Essa ação incluirá medidas para: a) garantir que os membros desses povos se

---

[98] Alceu Zoia, A questão da educação indígena na legislação brasileira e a escola indígena. *In:* Beleni Saléte Grando; Luiz Augusto Passos (Orgs.). "O eu e o outro na escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola", Cuiabá, 2010. p.74.

> beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades previstos na legislação nacional para os demais cidadãos; b) promover a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições; c) ajudar os membros desses povos a eliminar quaisquer disparidades socioeconômicas entre membros indígenas e demais membros da comunidade nacional de uma maneira compatível com suas aspirações e estilos de vida[99].

Desta forma, os instrumentos legais para a proteção e manutenção da cultura indígena evidenciam a necessidade de atenção aos povos indígenas no que diz respeito a sua liberdade sem preconceitos e discriminações sociais, e evidenciam também o posicionamento dos mesmos em relação as suas questões, ou seja, deve-se pensar sempre qual a distância entre a auto-identidade e a relação de dependência com terceiros, o que corresponde à sociedade branca, para não tornar-se uma forma de protagonismo ensaiado, mas conduzido ao espaço e tempo da liberdade no pensar e desenvolver suas relações enquanto grupos e com sujeitos atuantes dos seus processos históricos.

Ao encontro da legitimação, o reconhecimento da diversidade, promoção e proteção os povos indígenas se constituem, legalmente, na base dos Estados, com o objetivo de consolidar o direito comum à igualdade, o que pode ser observado na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, onde constam, entre outras questões fundamentais, dois artigos que merecem transcrição aqui:

> Artigo 2. Os povos e pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e indivíduos e têm o direito de não serem submetidos a nenhuma forma de discriminação no exercício de seus direitos, que esteja fundada, em particular, em sua origem ou identidade indígena. [...] Artigo 15 -1. Os povos indígenas têm direito a que a dignidade e a diversidade de suas culturas, tradições, histórias e aspirações sejam devidamente refletidas na educação pública e nos meios de informação públicos. 2. Os Estados adotarão medidas eficazes, em consulta e cooperação com os povos indígenas interessados, para combater o preconceito e eliminar a discriminação, e para promover a

[99]Organização Internacional do Trabalho(OIT), Brasil, 1989, Disponível em: http://www.oitbrasil.org.br/node/513, acesso em 10 de janeiro de 2012.

tolerância, a compreensão e as boas relações entre os povos indígenas e todos os demais setores da sociedade.[100]

A concepção de organização dos povos indígenas deve ser preservada e pensada, no exercício dos direitos e da singularidade das diferentes populações indígenas, possuindo o Estado a tarefa de viabilizar e assegurar a liberdade para a pluralidade cultural, ação essa que se evidencia também na esfera da educação, por ser o núcleo transformador das sociedades. Sem dúvida, a referida declaração tornou-se uma das tantas vitórias dos povos indígenas em busca da consolidação e reconhecimento da sua autonomia, pautado no respeito das diferenças culturais.

Em relação a estes apontamentos, questionamos se as normativas (leis, decretos convenções e afins) que direcionam na prática os espaços de atuação e conservação dos aspectos culturais indígenas, desenvolvem-se efetivamente para esses princípios, pensando com e para estes povos, considerando o tempo em que vivemos de sociedade pós-moderna cada vez mais enquadrada na globalização de um sistema que promove a exclusão e exploração das classes populares.

Não bastam as vitórias indígenas legalizadas, ganhas a partir de decretos, normas, convenções e emendas constitucionais se estas não forem efetivamente sair das formulações retóricas do papel, pois este tudo aceita, o que não pode ser considerado para as comunidades indígenas, as quais sabem dos seus direitos, mas muitas vezes não conseguem alcança-los devido a uma estrutura que converge para o engessamento dos direitos conquistados, em prol de benefícios capitalistas, que se autodeterminam, beneficamente, como avanços na produção e desenvolvimento do país.

Ainda é falha a promoção da autonomia indígena a partir da aplicabilidade e designo de políticas governamentais, tornando secundárias questões de grande relevância social e cultural para os povos indígenas, por exemplo, as questões territoriais, criando barreiras que perpassam o tempo e se tornam bandeiras de resistências, no clamar por seus espaços, que deveriam ser por direito, garantido.

Atualmente, as lutas das sociedades indígenas estão pautadas na recuperação de seus territórios. É através da

---

[100]Organização das Nações Unidas(ONU), Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Rio de Janeiro, 2008.

conquista de seus patrimônios naturais que depende a manutenção de suas identidades culturais, seus espaços étnicos, suas línguas e costumes. Ao retornarem ao ambiente já habitado por eles no passado e que foi palco de seu desenvolvimento histórico, recuperam também suas condições de existência, definida por seus valores culturais e suas identidades étnicas[101].

Sabemos que há muito para avançar, mas o caminho está sendo trilhado, observando que o processo histórico temporal atual trouxe consigo várias conquistas para os povos indígenas, porém, no Brasil assistimos atualmente a luta acirrada de grupos indígenas justamente pelo que deveriam ser reconhecidas pelo Estado, as áreas territoriais de direito dos indígenas, questões essas que vem sendo desrespeitadas, com o atraso nas demarcações de terras e com outros fatores como construção de estradas e em evidencia o caso da usina hidrelétrica de Belo Monte, ações que desrespeitam tribos indígenas para o avanço de um sistema capitalista devastador.

Ainda, em relação aos territórios, consideramos importante um trecho da entrevista com o indígena da tribo Ticuna, Pedro Inácio Pinheiro que faz parte do conjunto de narrativas e discursos da obra As vozes do mundo, com organização do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, no momento em que o líder indígena refere-se às lutas por territórios que foram furtados das suas comunidades, bem como a aculturação promovida com o contato do homem branco, salientando a necessidade da retomada de um espaço de pertença destes grupos e conclui que:

> Nós não viemos de outra terra, nós não viemos de outro planeta, nós viemos daqui mesmo. Nosso deus era daqui mesmo. O deus do branco é outro e talvez de outra terra. [...] Como diz que temos direito sim porque a terra é nossa. Já que eles tomaram nossa terra, pelo menos algumas pequenas terras nós tem que ter. [...] Diziam que a gente não era mais índio, vestia roupa, usa relógio, fala português, corta cabelo... Então, aí a gente dizia: "Mas nós tem nossa língua própria, clã próprio, nós tem deus próprio." Aí, por aí, nós resolvemos que nós temos direito como qualquer outro cidadão também[102].

---

[101] Cláudia Aresi, "O território como suporte indenitário para a cultura Kaingang". *In:* Campo território: Revista de geografia agrária, 5, Francisco Bertrão: UNIOESTE, 2008. p, 267.

[102] Boaventura de Sousa Santos (Org.). "As vozes do mundo". Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009. p.197.

Essa narrativa deixa clara a visão indígena na luta pelo seu tempo e espaço em dois vieses: a luta das terras de pertença, que foram expropriadas a força, deixando-os sem a referência territorial que faz parte da condição cultural e a forte presença da aculturação dos povos indígenas pelo homem branco, que após submetê-lo aos seus costumes utilizam desta condição para atacá-los como povos marcados pela perda de identidade, sob a influência da civilização ocidental. Diante desses dois âmbitos surge outra forma de espaço que abre caminho para o emergir das vozes e a formação de lideranças nos grupos indígenas.

Adito, ainda, a fala do indígena Ailton Krenak no Seminário Múltiplos olhares sobre a formação humana: diálogos entre educação e cultura, vem ao encontro dessas latentes questões quando se refere as ocupações dos espaços territoriais tradicionais dos grupos indígenas, afetando diretamente na manutenção e a afirmação da identidade.

Acho importante a gente considerar a possibilidade de refletir sobre o aspecto da questão porque por mais que a nossa geração se esforce por encontrar pontos comuns e aspectos positivos na nossa cooperação, na nossa interação com uma sociedade mais tolerante, mais ampla, que vai além dos limites de cada uma das nossas Aldeias e dos limites de cada uma das nossas tribos, a realidade com a qual lidamos é a realidade das pequenas etnias. E que, ao longo dos séculos, tiveram seus territórios ocupados e assistiram ao desenvolvimento e à afirmação de uma cultura que é essa cultura hegemônica, que é essa consolidação de um modelo ocidental, de modelo capitalista, e dinâmico, afirmativo da transformação do uso dos recursos naturais, da transformação da montanha em vagão de minérios que vão para o porto, é isso o que vemos agora no Brasil[103].

A luta dos povos indígenas por mudanças é contínua e cresce a ação para que as conquistas idealizadas e adquiridas permaneçam, como suporte e direito para a identidade das comunidades, mantendo os saberes e culturas que não foram engolidos pelo sistema exploratório do homem branco, sendo a educação um forte aparato para viabilizar fomentos para a identidade cultura.

---

[103] Ailton Krenak, A educação indígena: as relações entre cultura e identidade. In: Juarez. Dayrell, “Múltiplos Olhares sobre educação e cultura”, 3, Belo Horizonte: UFMG, 1996. p.92.

A educação escolar indígena se configura como um grande passo para a autonomia e identidade dos grupos indígenas, que vem incorporando conquistas desde a sua implementação na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB, possibilitando a ativa participação das comunidades no que se refere à formulação do projeto político pedagógico da escola, de acordo com as características regionais e culturais dos povos indígenas, bem como o uso da língua materna, mesmo sendo o ensino fundamental realizado na língua portuguesa, no processo de ensino aprendizagem.

Também a LDB garante, entre outros, a promoção da autonomia a partir de práticas culturais, desenvolvimento de materiais didáticos, manutenção da língua materna, bem como programas de formação contribuindo para especialização de indígenas na educação escolar.

No artigo 78 a LDB avulta a importância da interculturalidade escolar indígena, bem como o resgate e manutenção cultural:

Art. 78º. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

> I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;
> II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Desta forma, a LDB traçou horizontes para a construção da autonomia indígena e abertura de espaços para firmar as perspectivas de uma educação escolar indígena voltada às peculiaridades das comunidades e regiões.

Desenvolver alternativas para o resgate das memórias, culturas e sabedorias indígenas é projetar pontes que foram secularmente destruídas com a imposição dos costumes europeus, alvitrando o percurso de novas tendências da educação indígena, incorporadas a sociedade atual, global e tecnocientífica, aliado a sustentabilidade de suas tradições.

Em 2008, na forma da Lei 11.645 a LDB incorporou o estudo da cultura e história indígena na Educação Básica, com o desígnio de um ensino aprendizagem voltado ao conhecimento contextualizado, fora de padrões estereotipados sobre os povos indígenas, evidenciando a perspectiva da desconstrução de pré-conceitos nas escolas não indígenas.

A autonomia só é construída a partir das vozes que a reivindicam, ela tem que ser da base para a base desses grupos, formando assim novos percursos de atuação que se traduzam no concreto, mas uma vez e sempre: são as vozes indígenas que constroem a sua caminhada, que percebem e concluem as suas necessidades e lutam, são essas vozes polifônicas que devem ser ouvidas para falar da autonomia indígena. E são essas vozes plurais que querem proferir suas experiências, desafios e desassossegos nas lutas por serem respeitados na diversidade de suas línguas, danças, mitos, cultos e diferentes olhares na sociedade e miragens por novos rumos da Educação.

Sem concluir

Pesquisar a temática indígena é voltar-se epistemologicamente para o estudo de povos que sempre "estiveram aqui", contribuindo e compondo com matizes diferentes tonalidades da sociedade brasileira. Como ainda pouco se sabe, ou se observa, análises como estas a poucos interessam. E por pouco saber, observar ou interessar, muito se julga, renega e estigmatiza, com base em conhecimentos superficiais, alheios à realidade, indiferentes à diversidade e a contribuição dos povos indígenas no processo histórico da formação da identidade brasileira.

Neste sentido, os estudos de questões indígenas se fazem importantes e necessários para conhecer, compreender e desmistificar concepções colonizadoras, por novos olhares que primem pelo respeito e a valorização da identidade indígena, na perspectiva de uma Educação alicerçada nas interações e conhecimentos sobre as diversidades, para a promoção de diálogos interculturais.

Para que as conexões interculturais se estabeleçam, e nesse sentido, a temática indígena conduza pelos trilhos da educação e da construção de conhecimento, o desvelar do ser índio em diferentes contextos, urge o refletir sobre o que e como é apresentada a temática indígena que age diretamente na maneira de como se aprende e interpreta, bem como, a

partir de quais perspectivas e olhares esta questão é elucidada.

A reflexão sobre o indígena deve ter, primordialmente, concepções de outras instâncias, de outras vozes, de outros tempos. Vozes que deveriam ser ouvidas atentamente, pois denunciam histórias, vivências e experiências. Vozes que agregam valores, concepções e os saberes, a saber, do estudo sobre os grupos indígenas. É significativo dar voz, aqui e agora.

Dizer sua palavra, por isso mesmo, não é dizer "bom-dia" ou seguir as prescrições dos que, com seu poder, comandam e exploram. Dizer a palavra é fazer história e por ela ser feito e refeito. As classes dominadas, silenciosas e esmagadas, só dizem sua palavra quando, tomando a história em suas mãos, desmontam o sistema opressor que as destrói. É na práxis revolucionária, com uma liderança vigilante e crítica, que as classes dominadas aprenderam a "pronunciar" seu mundo, descobrindo, assim, as verdadeiras razões de seu silêncio anterior[104].

O silêncio de outrora é comprometido graças ao elo cada vez mais ínfimo que separa vozes conhecidas, sabidas e dominantes de vozes por muito tempo distantes, silenciadas, mas que se aproximam, tomando a palavra negada, manifestando saberes, culturas, histórias e a autonomia de ser índio, arquitetando uma educação emanada de novos significados, que será concretizada no percurso do saber ouvir e saber conceder a palavra a estas vozes, que tanto tem a dizer e que tanto necessitamos saber, na perspectiva de que o tempo Kairós permaneça.

---

[104] Paulo Freire, "Ação cultural para a liberdade e outros escritos" 14, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011. p.208.


96

El reloj de los antiguos: un acercamiento a la Temporalidad Mapuche

Fernando Pairican Padilla

Introducción

¿Es posible construir una historiografía sobre los pueblos indígenas en base solamente a la razón? ¿Cómo podemos analizar desde una perspectiva científico occidental los tiempos y las creencias de los pueblos, previo a la forzada incorporación de los estados nacionales del siglo XIX? ¿En que creía las sociedades indígenas tradicionales? ¿Cómo el tiempo se inmiscuía en las decisiones políticas y culturales? ¿Cómo la "tradición" –en la perspectiva de Thompson- era parte importante de las decisiones políticas?

Estas son algunas preguntas que buscamos responder a lo largo de este artículo. Planteamos que la temporalidad en la sociedad mapuche -previo a la Ocupación de La Araucanía-, se regía por los elementos que componen la naturaleza. Aquello nos parece clave para comprender la constitución de las creencias y filosofía mapuche, es decir, el Ad-mapu, "las costumbres de nuestra Tierra, el rostro de nuestra cultura" en voz de Elicura Chihuailaf[105]. Al estar la temporalidad constituida a través de elementos de la naturaleza, su tiempo dejar de ser lineal (al modo occidental) y se constituye en un tiempo relativo.

El mundo mapuche –así como gran parte de las sociedades indígenas-, creía en ciclos. Siempre cambiante. Nunca exacto, lento y siempre relativo. ¿Cuál era el "calendario" mapuche? No era más que lo que hoy llamamos "estaciones" y que está vinculado a los ciclos de la rotación de la tierra que, permite, entre otras cosas, algo esencial en las sociedades indígenas: la agricultura.

El ciclo lo abre el pükem, el tiempo de la lluvia, encargada de limpiar y renovar la naturaleza para dar inicio al pewü, el tiempo de los brotes y que marca además, el inicio de los sembrados. El wallüng, el tiempo de la abundancia y el rimü, el tiempo del descanso. Estos cuatro ciclos están graficados en el kultrün, instrumento que es parte esencial de

---

[105] Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos.* Ediciones LOM, 1999. p. 50.

las creencias mapuche, y que, simboliza además la tierra[106]. El inicio del nuevo ciclo lo marca el Wiñol Tripantü, el que se ubica en el solsticio de invierno. Aquel corresponde al instante en que la posición del Sol se encuentra a mayor distancia de la línea divisoria del círculo terrestre y se prepara, para retornar al hemisferio sur e iniciar el tiempo de la agricultura. Por ello, Wiñol Tripantü, se traduce como la renovación o la nueva salida del Sol. Esto, además, marca el fin de un ciclo para inaugurar uno nuevo. Siempre con rupturas y continuidades en gran parte de las civilizaciones indígenas de América Latina[107].

El kultrün, no es simplemente un "instrumento". Es la totalidad del mundo mapuche -la filosofía o az mapu-, materializado. Lo que uno ve es el nagmapu, "la tierra que andamos". Es en el donde están escritas los cuatro ciclos del Wiñol Tripantü, divida por los cuatro puntos de la tierra o meli wixan mapu. Estos cuatro puntos son el puelmapu (el oeste y por donde sale el sol), el lafkenmapu (el poniente, el mar y que marca la caída del sol y es el lugar donde navegan los muertos); el pikumapu (norte y que marca el sentido direccional) y la wilimapu (el sur).

La parte inferior del kultrün es la Miñchemapu, "la tierra de abajo". El lugar donde habitan las fuerzas que ordenar el nagmapu y que se visibilizan en la erupción de un volcán o un movimiento sísmico. Los pensadores del pueblo mapuche lo simbolizaron en la disputa entre dos serpientes tren tren y kai kai. Porque el Miñchemapu siempre está en movimiento, siempre en disputa, siempre en contradicción. Aquello era la dualidad del mundo mapuche: lo bueno no existe sin lo malo/la tierra no existe sin el agua/el Sol no existe sin la luna. Tal vez por eso, tiempo del mapuche no puede ser exacto. Tal vez por eso es relativo y dual.

Si pusiéramos dos kultrün juntos, tendríamos la Tierra con sus polos achatados. Ese kultrün "invisible" es la wenumapu, "la tierra de arriba". El lugar donde según Chihuailaf, "coexistían las energías positivas y negativas"[108].

---

106 Pükem es el invierno; pewü la primavera; wallüng el verano y rimü el otoño.

107 En las sociedades Aymara se le denomina Willka Kuti, "el retorno del sol". En la sociedad Kechua, Inti Raymi "La fiesta del sol". Este ciclo es en el mes de junio entre las fechas del 21 al 24 de junio. Aquello dependerá del ciclo lunar, por ende, cambia a cada ciclo anual.

108 Chihuailaf, Op. cit. p. 30.

“Nada está de más en este mundo”, nos recuerda el poeta. “Cada territorio, cada Tierra, es una vértebra con una función específica que cumplir en dicha totalidad”. El tiempo mapuche al ser relativo es libre, pero está relacionado con el equilibrio que es un orden construido por los pensadores indígenas. Aquella “ley” que debe cumplir para que continué esa armonía (que no significa quietud o inamovilidad) de la movilidad de la vida, y perpetué el az mapu. El sistema filosófico mapuche[109].

El ser humano en el mundo mapuche por lo tanto “pertenece” a ese sistema filosófico. Lo complementa y lo nutre. Pero jamás lo domina, no hay una relación de poder sobre la naturaleza. De ahí su nombre: Genta de la Tierra, Mapuche. Posiblemente por ello, además, es que el mundo mapuche gira hacia la derecha, porque ese es el movimiento de la traslación. Todo hacia la derecha. Inclusive el servir y beber el mate.

Al interior de este sistema es que los mapuche reflexionaron sobre el reloj de los antiguos. Reloj ubicado en el Wenumapu y en la que küyen (luna) juega un rol determinando la vida sociocultural. Como plantea Margarita Canio y Gabriel Pozo, “[küyen] influye en la organización de trabajos cotidianos, en materias climáticas y es uno de los seres fundamentales dentro del sistema religioso o mundo espiritual”[110].

Otro componente del reloj de los antiguos -y por ende lo que determina el tiempo mapuche-, es una estrella: Yepun[111]. Ella es la primera estrella que alumbra en la noche, continuadas del resto de estrellas de la wenülewfu (vía láctea). El Yepun es la que guía la noche, a través de ella los mapuche pueden calcular el tiempo, por la posición de Yepun, en el firmamento[112].

El tiempo mapuche se nutre también de un astro: la wüñellfe[113] o estrella de ocho puntas. Ella aparece al poniente del firmamento antes de que amanezca y permanece alumbrando incluso cuando ya ha aclarado. Como sostiene Canio y Pozo, “Wüñellfe tiene un papel trascendental: indica

---

[109] Ibídem. p. 67.

[110] Margarita Canio y Gabriel Pozo, *Wenumapu. Astronomía y Cosmología mapuche.* Ediciones Ocho Libros, 2014. p. 40.

[111] Corresponde a lo que se denomina como planeta Júpiter.

[112] Coña, Pascual. *Testimonio de un cacique mapuche.* Ediciones Pehuen, 2008. pp. 95-100.

[113] Corresponde a lo que en occidente se denominó plantea Venus.

el momento idóneo para iniciar un viaje; determina la hora del levantarse y comenzar el trabajo diario"[114]. Como lo describe Segundo Aninao,

> Los antiguos ancianos en tiempos remotos no tenían hora, solamente el Sol se conocía. Y la noche, la gente tiene medida la noche con una estrella llamada Yepun. El Yepun, cuando se pone el Sol, se levanta una estrella grande llamada Yepun, se levanta cuando entra el Sol, y así anda que anda aquella estrella. "Ya, avanzó la noche", decían; "como a eso de la diez, ya avanzó la noche", decía; "ya llegó el momento de dormir, el Yepun está en la mitad del cielo, ya es media noche", decían, "media noche", decían. Después, cuando se está poniendo el Yepun, se levanta el Wüñellfe, el que va a traer el amanecer. De esta manera medían las cosas los antiguos ancianos, la noche. No tenían hora, no tenían reloj, no tenían nada de nada. De esa manera se medía la noche[115].

El pueblo mapuche no creía por lo tanto en un tiempo lineal. Creía en un tiempo circular. No creía en un tiempo de permanente evolución, al contrario, al ser circular y por ende de ciclos, evolución e involución es una pugna permanente. Esa pugna es la que desarrolla el pensamiento (rakiduam) y ello está suscrito a los ciclos de la naturaleza.

Ahora, como plantea Maximiliano Salinas, esta temporalidad circular en absoluto le pertenece solo a los pueblos indígenas, era la creencia de los pueblos en África, Asia y Oceanía. Era el pensamiento circular del mundo griego. Era el prisma que antecedió a la modernidad[116].

Analizar la perspectiva del tiempo al interior de la sociedad mapuche, nos parece que es fundamental para interpretar el proceso de Ocupación de La Araucanía. El triunfo final del ejército chileno y argentino sobre las parcialidades mapuche en gulumapu y puelmapu, junto arrebatar la base material en que se desarrollaba la vida indígena, interrumpe el desarrollo epistemológico de esta sociedad. Modifica sus creencias y los fuerza a adquirir la ideología del occidente del siglo XIX, pero en un enclave de subordinación. Porque los mapuche post Ocupación de La

---

114 Canio y Pozo, Op.cit. p. 64.

115 Testimonio de Segundo Aninao (2008) en Canio y Pozo, *Op.cit.* p. 76.

116 Salinas, Maximiliano. "Temporalidades e historicidades 'no occidentales'". Texto inédito.

Araucanía son enviados a un escalafón "inferior" al interior de las sociedad moderna triunfante.

Tal vez, José Bengoa tenga razón cuando señala que la llegada del mundo hispano a fines del siglo XVI "rompió los equilibrios" de la cosmovisión mapuche[117]. No obstante, el mundo hispano permitió mayores espacios de libertad para las sociedades indígenas. Aquello sin duda por la capacidad de "adaptarse" en la resistencia de las sociedades indígenas[118], pero también, en el caso de los mapuche, por el triunfo en una guerra que, equilibró las fuerzas de ambas sociedades con epistemologías muy distintas. Este choque de civilizaciones, inauguró un proceso de relaciones en la frontera que se simbolizó en los "pactos coloniales"[119] y re-fortaleció la tradición y una ideología inherente que los mapuche defendieron a mediados del siglo XIX.

Por esos sostenemos que la Ocupación de La Araucanía fue una guerra (aukañ) de resistencia de una parcialidad del pueblo mapuche que no solo era en oposición al centralismo de Santiago, era la defensa de un proyecto (los pactos coloniales) y una ideología inherente, aquella "especie de leche materna ideológica" -como sostiene George Rudé-, que se basa en la experiencia directa, la tradición oral y la memoria colectiva. Es decir, el abanico de creencias que E.P Thompson ha denominado la costumbre, que no son más que las tradiciones que se han perpetuado en gran parte por una tradición oral[120].

La "costumbre" mapuche se fue constituyendo a lo largo de un siglo y medio[121] de profunda interacción entre

---

117 Begoa, José. *Historia de los antiguos mapuche del sur.* Ediciones Catalonia, 2003. p. 19.

118 Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640.* Alianza Editorial, 1982.

119 Correa, Martín. *Las Razones del Iljun/enojo.* Ediciones LOM, 2011; Sergio Villalobos, *Relaciones fronterizas en La Araucanía,* Santiago, 1982; José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX.* Ediciones, LOM, 2000.

120 Thompson, E.P. *Costumbre en común*. Ediciones Crítica, 1995. P 22-27; George Rudé, Revuelta popular y conciencia de clase. Editorial Crítica, 1981. p. 33.

121 Luego de la derrota de los hispanos en 1598, que marca en el tiempo lineal de la historiografía tradicional el fin de la conquista y el inicio de la colonia, se inició un periodo de interacción que tuvo su culminación con los Parlamentos. El primero fue en 1641 en los llanos de Küllin el que puso al río Bío Bío como la frontera entre ambas sociedades. Gran parte de los acuerdos de este Parlamento se

ambas sociedades. El aukañ, en esa perspectiva, fue una resistencia de esa costumbre, en momentos que el capitalismo decimonónico, con su "razón" y "progreso" se desplegó por los rincones de mundo conocido, generando la mayor transformación de la historia. Aquel concepto "clave de la época: masiva, ilustradora, segura de sí misma, autosatisfecha, pero, sobre todo, inevitable". En ese momento, como plantea Eric Hobsbawm, "el mundo del tercer cuarto del siglo XIX estuvo formado por vencedores y víctimas"[122].

El aukañ mapuche no era transformador. Era una resistencia restauradora de un viejo orden que venía gradualmente siendo derrotado a partir de los procesos de independencia, fechados simbólicamente en 1810. No obstante, estaba lejos de ser una actuación "pre-política" o espontánea en la perspectiva de Eric Hobsbawm[123]. Por el contrario, como ha planteado Guha, "aquí es precisamente donde yerran los que no saben reconocer la impronta de la conciencia en los movimientos aparentemente no estructurados de las masas". La actuación mapuche tradicional fue consciente y abiertamente un movimiento político[124]. Restaurador y posiblemente a los ojos liberales hasta "conservador", pero abiertamente insurgente al oponerse a los ejércitos de la doble revolución triunfante que terminarían por pisotear la libertad de sus viejos habitantes, forzándolos a integrase a través de los cañones modernos, a la educación eurocéntrica y la reducción territorial.

El pueblo mapuche perdió sus tierras, sus bosques, ríos y animales, lo que afectó todo su sistema de creencias descritas con anterioridad. Su sociedad forzada a la pauperización, iniciaría un largo camino hacia los centros urbanos de la sociedad colonial triunfante. Los mapuche –o por lo menos una parte- que se levantaron con sus arcaicas armas en contra de los batallones de la modernidad y el progreso, lo único que querían era permanecer en sus lof, ya que en ellas habían habitado, y en ellas, sus antepasados por

---

fueron ratificando a lo largo del tiempo. Inclusive, una vez vencidos los monarquistas en el proceso de Independencia, los vencedores entablaron el último parlamento con la sociedad mapuche en Tapihue, 1825.

122 Hobsbawm, Eric. La era del capital. 1848-1875. Ediciones Crítica, 2007. p. 16.

123 Hobsbawm, Eric. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX.* Editorial Ariel, Barcelona, 1959.

124 Guha, Ranahit. *Las voces de la historia.* Ediciones Crítica, 2009.

centenares de años. Con ello, también, el sistema filosófico, adentro del cual el tiempo jugaba un rol neurálgico para el desarrollo del pensamiento mapuche.

II

Cuando se publicó a mediados del año 2006 el libro ¡…Escucha, Winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche, los autores marcaron un importante desafío académico y político: construir una Historia Mapuche. Significaba "retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura".[125]Reflexionar en torno a una temporalidad mapuche, pensamos, puede nutrir con ideas a este desafío dado a conocer por los pensadores contemporáneos del pueblo mapuche.

Influenciados estos pensadores –a nuestro parecer- por la rebelión del movimiento mapuche que sacudió las viejas fronteras de Arauco y Araucanía partir de la década del 90', académicos y estudiantes se hicieron participe de este proceso que puso la autodeterminación como un derecho político a conquistar. Su primer embrión, fue el Centro de Estudios y Documentación Liwen fundado en marzo de 1989. Éste reunió a una primera generación de académicos activistas del movimiento, como José, Pedro y Pablo Mariman, José Ancan y Víctor Naguil, entre otros. Para José Mariman, además CEDM-Liwen visibilizó una intelectualidad importante para la conformación de un "arsenal político-ideológico" como pueblo mapuche.[126]

A partir de esta experiencia en Liwen, las nuevas generaciones -que surgieron a partir de la publicación de ¡…Escucha, Winka…!- nacieron en convergencia, complemento y también crítica. Aquella dio nacimiento a la Comunidad de Historia Mapuche, colectivo que publicó en el año 2012: Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche, que se plantea "la voluntad de contribuir en la reconstrucción de las historias y las memorias mapuche, asumiendo el potencial

---

125 Mariman, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalen, José y Levil, Rodrigo*¡…Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Ediciones LOM, 2006. p. 9.
126 José Mariman, *Autodeterminación. Ideas política mapuche en el albor del siglo XXI.* Ediciones LOM, 2012. p. 124

que éstas albergan en la interrogación crítica y desmantelamiento del colonialismo”.[127]

Al igual que los autores de ¡…Escucha, Winka…! y Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün, buscamos contribuir al debate sobre la forma de comprender una Historia Mapuche y repensar la forma de abordarla, teniendo como centro lo que la Comunidad de Historia Mapuche llamó el rakizuameluwün, es decir, “nuestras diferentes formas de pensarnos”, el que al mismo tiempo “nos sitúa en el plano de la conciencia y pensamiento autónomo mapuche”.[128]

Desde nuestra perspectiva, para poder construir un pensamiento de la Historia Mapuche, esta no puede quedar al margen de las contribuciones que la historiografía general ha generado hasta el presente. En un segundo lugar, debe tener una vinculación con la resistencia que el pueblo mapuche ha venido desarrollando a lo largo de su historia y un compromiso con la emancipación de este. Por lo mismo, debería nutrirse –pensamos- desde las escuelas historiográficas que se han pensado desde la subalternidad y compromiso para la emancipación, en particular pensamos en la Escuela Marxista Británica y los Estudios Subalternos.

La primera, como ha sostenido Harvey Kaye “representan en su conjunto una tradición teórica” que ha marcado una distancia del determinismo económico como una variable interpretativa, sin perder de vista los orígenes, desarrollo y expansión del capitalismo con sus transformaciones sociopolítico. La Escuela Marxista Británica, en ese ámbito realizó una contribución radical en la historiografía al desarrollar una perspectiva conocida como la “historia desde abajo” en oposición a las clases dirigentes o élite, ejerciendo –en palabras de Geoff Eley- “una influencia definitiva y desproporcionada sobre las formas que la historia social adquirió en el transcurso de su aparición”[129].

---

[127] Comunidad de Historia Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche.* Ediciones comunidades de Historia mapuche, 2012. P 15. Una parte importante de sus fundadores estudiaron con Jorge Pinto en la Universidad de La Frontera, otros en la Escuela de Antropología y de Historia de la Universidad de Chile, lo que sirvió para someter a crítica la tradición de los Estudios Fronterizos e Indigenista, empapándose a su vez de la Historia Social y los Estudios Subalternos.

[128] Comunidad de Historia Mapuche, Op.cit.

[129] Kaye, Harvey. *Los Historiadores Marxistas Británicos.* Ediciones Unversidad de Zaragosa, 1989. P 5-7; Geoff Eley, *Una línea torcida. De*

No obstante, para el caso de una Historia Mapuche, si bien la "historia desde abajo" es relevante, algunas categorías de la Escuela Marxista Británica no nos permiten interpretar los procesos históricos mapuche. Por lo mismo, los Estudios Subalternos –que bebieron del conocimiento de E.P Thompson- permiten contribuir de mejor forma ya que, como planteó Chakravorty, los subalternos consideran el estrato más bajo de la sociedad, "el cual no necesariamente es constituido únicamente por la lógica capitalista".[130]

La subalternidad, en el caso particular del pueblo mapuche, entendida como la subordinación al interior de una sociedad colonial, comenzó a partir de la Ocupación de La Araucanía (1860-1883), momento que marcó una ruptura total al interior del pueblo mapuche al generar su desposesión territorial que desplegó un conjunto de dispositivos de disciplinamiento y violencia orientados a internalizar complejos de inferioridad en sus sobrevivientes[131]. La Reducción (1884-1930), se convirtió en el instrumento que intentó resocializar a lo largo del siglo XX a los sobrevivientes de la Ocupación, iniciándose una de las épocas históricas más desgarradoras en el pueblo mapuche, simbolizadas en el racismo hacia sus habitantes y el estado de inferioridad social respecto a la sociedad dominante. No obstante, la "adaptación en la resistencia", permitió a los mapuche a través de la defensa de la "tradición" –en la perspectiva de Thompson- sobrevivir a su colonización, mostrando que la descolonización "es siempre un fenómeno violento" porque su colonización se desarrolló bajo "el signo de la violencia"[132]. Es por ello que una Historia Mapuche debe estar vinculada directamente a la política, ya que como plantea Raúl

la historia cultural a la historia de la sociedad. Ediciones Universidad de Valencia, 2005. p. 60.

130 Spivack, Gayatri Chakravorty, "El nuevo subalterno. Una entrevista silenciosa. En Raúl Rodríguez Freire, *La (Re) vuelta de Los Estudios Subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. Editorial Qillqa/Ocho libros. 2011. P 358.

131 Nahuelpan, Héctor. "Las 'Zonas Grises' de las Historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y política de la memoria". En Revista de Historia Social y las Mentalidades. Universidad de Santiago, N°71, junio de 2013.

132 Fanon, Frantz. Los condenados de la tierra. Ediciones Fondo de la Cultura Económica, México, tercera reimpresión, 2009. pp. 30-34.

Rodríguez, la subalternidad propone comprender los procesos de cambio como confrontación en vez de transición[133].

En este sentido se abre una tercera perspectiva: construir categorías propias del pueblo mapuche en base al rakizwam (pensamiento) y el kimün (el saber), que componen el inazwam (el cuidado en el decir). Así, podríamos construir un küme kimün (el buen conocimiento) teniendo como base la transmisión del conocimiento entregado por los más ancianos-ancianas que contienen en sus memorias una parte importante de la tradición, costumbres, sistemas organizativos e históricos del pueblo mapuche.

A partir de lo anterior, la narrativa se reactualiza para retrotraer al poseedor de la palabra y el encargado de transmitir oralmente al interior de cada Lof territorial[134] los relatos o epew de los tiempos antiguos. Nos referimos al Genpin, lo que podría tener una conexión con el resurgimiento de la narrativa como lo ha llamado Lawrence Stone[135].

A nuestro parecer, recomponiendo la tradición, se podría avanzar en lo que el movimiento ha llamado la reconstrucción de Wallmapu, aceptando que estos planteamientos deben nutrirse en las particularidades de las distintas identidades territoriales y Lof. Aceptando que si bien la historia del pueblo mapuche a partir del siglo XIX, como dice Elicura Chihuailaf "es dolorosa, pero por sobre ello sigue vigente la maravilla de soñar"[136].

---

133 Rodríguez Freire, Raúl. *La (Re) vuelta de Los Estudios Subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. Editorial Qillqa/Ocho libros. 2011. pp. 16.

134 *Lof* era una unidad territorial amplia del pueblo mapuche compuesta por una convergencia de clanes familiares a cargo de un *Longko*. El *Lof*, por lo tanto, era la unidad base de la organización social del pueblo mapuche la que era encabezada por un *Ñidol Longko*. Los dos pilares básicos y fundamentales que le daban vida a un *Lof* era el *Tuwün* y el *küpalme*. El primero el fundamento básico de la familia, anclado en el espacio físico en el cual ha nacido, crecido y se ha desarrollado la gente. El segundo, el lazo sanguíneo que una la comunidad familiar que ocupa un espacio territorial determinado. Esto, en convergencia con el *Az Mapu*, es decir, las costumbres de la Gente de la Tierra. Por lo tanto, el *Lof* como sus habitantes, se adaptan a un universo en movimiento, cambio y adaptación.

135 Stone, Lawrence. *El pasado y el presente.* Editorial Fondo de la Cultural Económica, México, 1981.

136 Chihuailaf, Elicura. *Recado Confidencial a los chilenos.* Ediciones LOM, 1999. p. 46.

Es inevitable que para construir una Historia Mapuche debamos reflexionar desde el presente para discernir sobre lo que quedó, que cambió y que se destruyó cuando el Estado chileno y argentino se expandió a partir de 1860 sobre las tierras de Wallmapu. Hablamos por lo tanto de la temporalidad y en particular de la larga duración como llamó Fernad Braudel a la serie de rasgos comunes que "permanecieron inmutables mientras que a su alrededor, entre otras continuidades, miles de rupturas y de conmociones renovaban la faz del mundo"[137].

Reflexionar en torno a una temporalidad mapuche nos permitiría discutir y complementar la ciencia histórica. A su vez, abrir nuevas interpretaciones sobre las historias mapuche. En el caso particular de la Ocupación de La Araucanía nos parece clave para acércanos a lo que pensaban y creían antes del triunfo de la sociedad decimonónica occidental. Analizar que las decisiones políticas del pueblo mapuche inevitablemente estaban cruzadas por la "costumbre". Y, en cierto aspecto, ha sido ella la que sobrevivió durante el siglo XX posibilitando el desarrollo de los sobrevivientes en las reducciones. No obstante, sus costumbres fueron subalternizadas y colocadas como algo folclórico. A pesar de ello, permaneció en su larga duración, a pesar de las miles de rupturas en su interior que pusieron en jaque el desarrollo económico y político de la sociedad mapuche.

III

¿Qué es lo único que hace a la disciplina histórica distintas del resto de las Ciencias Sociales? Justamente su temporalidad. Es aquello lo que nos hace particulares, y es la contribución de la disciplina a las Ciencias Sociales. No obstante, ha sido la historiográfica occidental la que se erigió en sus inicios como la "verdadera", capturando y secuestrado, como dice Maximiliano Salinas la temporalidad de los "otros"[138]. Porque el tiempo lineal construido a partir del siglo XIX con el triunfo de la Ciencia, edificó el paradigma del tiempo de la afirmación, exacto y erigido para la soberbia de la "verdad". Como hemos dicho, aquella óptica de la

[137] Braudel, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales.* Alianza Editorial, España, 1970. p. 74.
[138] Salinas Op.cit.

temporalidad es incompatible con los paradigmas de los pueblos indígenas de América Latina.

Uno de los pocos pensadores europeos que lo denunció fue Friedrich Nietzsche, quien proclamaba que el tiempo surgido a consecuencia de la doble revolución estancó el tiempo y estancó la vida, es decir, la capacidad de creatividad. Con su afilada pluma, el escritor no se equivocaba cuando señalaba que si había algo que nos diferenciaba del mundo animal, eso era la capacidad de recordar. El recuerdo, era la historia, pero el fin del recuerdo debía ser la transformación de la propia historia, una historia "al servicio de la vida"[139].

La historia del siglo XIX -capturada por el método científico-, tenía como único fin crear verdades universales. Al colocar a la Historia a la par de las ciencias fácticas, efectivamente terminó por llevarla a un tiempo muerto y quieto. Un tiempo de museo. La Historia "concebida como ciencia pura –subraya Nietzsche-, y aceptada como soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión"[140]. Un fin de la historia. Pero sobre todo, se erigía una historia que barre con los débiles completamente de ella.

Nietzsche, quien al igual que Marx, sospechaban que esa música orquestal que salía de los violines de la doble revolución que prometió progreso, terminaría por legar al siglo XX una alerta de ese nuevo orden secular que se imponía en el mundo y por lo mismo el llamado superar, reemplazar o cumplir la consigna que emanó de la Revolución Francesa: libertad. Por eso eran críticos y opositores.

No obstante aquel ideario que prometía una nueva época para el ser humano quedó abiertamente cuestionado cuando las bombas atómicas y la apertura de los campos de concentración Nazi en la Segunda Guerra Mundial mostraron al mundo como la ciencia pensada para el progreso de la humanidad, sirvió como instrumento para deshumanizar al mismo ser humano.

Tal vez por ello Marshall Berman sostiene que la modernidad es una paradoja. Una verdadera tragedia griega, ya que es una revolución permanente, la perpetua creación, el desarrollo infinito pero que ha gestado su "antítesis radical": el nihilismo, la destrucción insaciable, "el modo en que las vidas son engullidas y destrozadas, el centro de la oscuridad,

---

[139] Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestiva 1873-1876.* Ediciones Alianza, Buenos Aires, 2002. p. 18.

[140] Ibídem. p. 28.

el horror". En otras palabras, la modernidad tiene la capacidad de desvanecerse en su propio aire. No obstante, Marshall Berman es optimista, ya que, la vida moderna a pesar de estar capturada por una elite que intenta oprimir la movilidad de la sociedad e impulsar un mundo coherente, de moldes y dominación, nos encontramos con una sociedad de procesos, de expresiones de vida y energías humanas[141].

Volvamos al tiempo cíclico, al tiempo no capturado por el reloj occidental. Descontruyamos para reconstruir una perspectiva que visibilice a los sin voz, a los estratos más bajo de la sociedad en voces subalternas. Como sostiene Chakrabarty "una construcción histórica de temporalidad". Ella, reafirma, debería ser el eje sobre el cual el "sujeto colonial se escinde a sí mismo". En otras palabras: "esta escisión es lo que es la historia; la escritura de la historia ejecuta esta escisión sin cesar"[142]. Aquello es lo que Guha plantea como la esfera autónoma que existe a pesar de la colonialidad. En sus palabras,

Es en esta temporalidad sobrearqueada que "nuestro tiempo", con todas sus especificaciones surasíaticas, se cruza con un distintivo "nuestro tiempo" latinoamericano. Y puesto que la comparación entre cualquiera de los dos términos requiere de un tercero en el cual ambos puedan ser expresado, tenemos en esta fase particular de la temporalidad global – llámala postmodernidad, si quieres-la base suficiente para comprar estos proyectos[143].

Posiblemente, una de las formas, sea a través de lo que Dipesh Chakrabarty llama el proyecto de provincialización de "Europa". No significa un rechazo simplista e indiscriminado a la modernidad con sus valores liberales, su pensamiento racional y su modo de productividad capitalista, sino, "más bien es cuestión de documentar cómo su 'razón', la cual no siempre fue evidente de suyo para todos, ha sido presentada de manera que se vea 'obvia' más allá de los terrenos en que se originó"[144].

Desde nuestra perspectiva, nos parece que la anti-temporalidad occidental que plantean los Estudios Subalternos, nos permite adentrarnos a las sociedades

---

141 Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad.* Ediciones Siglo XXI, España. 1982.
142 Chakrabarty, Dipesh. "La poscolonialidad y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados indios?.
143 Guha, Ranahit. *Las voces de la historia.* Ediciones Crítica, 2002.
144 Chakrabarty, Op.cit.

indígenas de América Latina. En nuestro caso particular, a los tiempos del pueblo mapuche. Los que si bien han sido modificando ante la expansión a fines del siglo XIX del Estado chileno, la fortaleza de su identidad recae en la incapacidad de lo "chileno" de penetrar al interior del ser mapuche, en particular en sus creencias y tiempos de vida.

¿Cómo vamos a construir un proceso histórico si no nos sacudimos del tiempo lineal? Es imposible comprender la actuación política del pueblo mapuche pre Ocupación de La Araucanía desde la linealidad decimonónica. Por esos sostenemos la visión de E.P Thompson que los procesos sociales, sobre todo los relacionados a las mentalidades, no responden mecánicamente a fechas de temporalidad y a estructuras determinadas. Por el contrario, aquello es más complejo aún, ya que hablamos de procesos que se van dando de forma paralela, embrionando hasta constituir un producto final. Él mismo lo señala en su definición de clase:

Entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados en lo que se refiere tanto a la materia prima de la experiencia como a la conciencia. Y subrayo que se trata de un fenómeno histórico. No veo la clase como una estructura, no siquiera como una categoría, sino como algo que tiene lugar de hecho en las relaciones humanas[145].

Para el autor, el ser humano no es un papel en blanco que se comienza a dibujar cada nuevo proceso histórico. El ser humano, tiene experiencias comunes (heredadas o compartidas), que articulan a su vez una identidad que, sobreponiendo intereses comunes frente a un "otro" distinto a ellos, conforman una tradición.

Aquello es lo que deseamos discutir. Comprender un proceso histórico desde los tiempos de sus habitantes, sobre todo si corresponde a una sociedad tradicional como lo es el pueblo mapuche. Aceptando que los sobrevivientes de la Ocupación de La Araucanía conviven hoy con muchas temporalidades a su vez: el tiempo de la tradición y el tiempo de la moderndad.

Conclusión

En fin, el tiempo. Lo único que diferencia a la Historia de nuestras primas al interior de las ciencias sociales. Pero no

[145] Thompson, E.P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Ediciones Crítica, 2002. 13-18.

es cualquier tiempo, es la temporalidad histórica, aquel proceso que une movimientos, rupturas y continuidades a propósito de la acción de los seres humanos en un período determinado. Lo que Fernand Braudel dividió en tiempo corto (acontecimiento o suceso), medio (coyuntura) y largo (estructura)[146]. Es al interior de esta teorización que la temporalidad mapuche puede contribuir a una discusión y además, hacer un aporte para avanzar en una epistemología de la Historia Mapuche.

146 Braudel, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales.* Alianza Editorial, España, 1970. P 65-67.

La Enseñanza de la astroarqueología Mhuysqa en Colombia

José D. Varela Cifuentes

Introducción

La arqueoastronomía, disciplina científica encargada de la investigación de las antiguas astronomías relacionada con constructos observacionales mediante los cuales se organizaban, tanto las compresiones cosmológicas, como los calendarios agrícolas, religiosos, culturales y económicos. Esta ciencia, reconocida ampliamente en las culturas Mediterráneas Europeas, China, Egipcia, Mesopotámicas, Mesoamericanas, Andinas, entre otras culturas.

La astronomía moderna ha tenido una particular inclinación a reconocer, con cierto sesgo, únicamente el paradigma científico occidental, el cual adquirió una vigorizante aceptación finalizado el medioevo a partir de la teoría Copernicana, que muchos siglos atrás fue formulada por el pensador griego Aristarco. El reconocimiento de las observaciones hechas por las culturas en el antiguo mundo ha sido el sustrato de la mayoría de las ciencias actuales. El reciente descubrimiento de otras formas epistemológicas y cosmológicas procedentes del mundo prehispánico ha conllevado a un amplio interés, sobre todo, las desarrolladas por las culturas Mesoamericanas. Sin embargo, la arqueoastronomía desarrollada por los pueblos prehispánicos ha corrido con la suerte de la desvaloración del paradigma científico occidental, acusada de esoterismo, de relación y contribución de "alienígenas ancestrales" y otra serie de acusaciones que denota la fuerte implicación parcializada en que aún permanece en la ciencia, peor, una fuerte tendencia a desvalorizar los conocimiento ancestrales prehispánicos en las misma Latinoamérica.

En el caso de la arqueoastronomía, los primeros estudios avalados son los relacionados al complejo arqueológico de STONEHENGE. Diversos escritos fundacionales sobre esta rama del saber y sobre este complejo se han desarrollado desde 1894, los escritos realizados por Sir Norman Locker en la revista Nature; iniciando el siglo pasado los presentados por Piazzi Smyth, los de Alfred Walkin, hasta

alcanzar la arqueoastronomía el status científico general en el año 1970 a través de las investigaciones realizadas por Alexander Thom en Oxford. A nivel de Latinoamérica han alcanzado gran reconocimiento las investigaciones desarrolladas por Juan Antonio Belmonte, Anthony Aveny y los miembros de la SIAC – Sociedad Interamericana de Astronomía Cultural. En el caso de los estudios acerca de arqueoastronomía muisca aún transitan por el proceso de reconocimiento científico.

En este contexto varios investigadores, cultores y comunidades que se identifican como herederos directos o indirectos de éste pueblo-nación han desarrollado una serie de investigaciones interesados en la reconstrucción de la cosmovisión y en demostrar de una manera científica que los MHUYSQAS[147] utilizaron la astronomía para construir su espacio cultural.

Precisamente, la nación MHUYSQA precolombina construyó como civilización unas bases sólidas a nivel idiosincrático en el territorio colombiano, más precisamente en los departamentos de Boyacá, Cundinamarca y Santander, comprendiendo aproximadamente 46.000 km² en los cuales se ha hallado una vasta evidencia arqueológica y extendiéndose desde el periodo pre-muisca o herrera (400 a.c. 700 d.c.) hasta el periodo Mhuysqa-colonial moderno (1600-1852) según el modelo propuesto por el arqueólogo colombiano Henry Langebaeck[148]. Los Mhuysqas establecieron un idioma que fue prohibido por el rey Carlos III de España el 16 de abril de 1770, legando, en vez de una estructura escrita fono-sintáctica, un conjunto de arte rupestre de carácter descriptivo. Por medio de la observación del sol y la luna interpretaron la influencia de fenómenos astronómicos como son los equinoccios, los solsticios, los cuartos y los lunasticios en las cosechas, en el clima, en las elaboraciones religiosas, en la formulación de calendarios solares y calendarios lunares y en la organización social del pueblo.

---

[147] Sobre la terminología y escritura en lengua Mhuysqubum (lengua propia de los habitantes originarios de la región Cundiboyacense que hace parte de la gran familia de lengua Chibcha) utilizaré la forma de escritura establecida por el Instituto Carro y Cuervo. MHUYSQA será la forma como se escribe correctamente en esta lengua la palabra designa para hombre de este pueblo-nación.

[148] Duquesne de la Madrid José Domingo (1795), *Disertación sobre el calentamiento Muisca.* (Manuscrito). Bogotá, Colombia: Transcrito en Zerda Liborio. El Dorado. Biblioteca popular. 1947.

Arqueoastronomía Muisca

Los rasgos característicos de este tipo de arqueoastronomía los hallamos con evidencia directa en algunos observatorios solares aún existente; indirectamente tenemos algunos textos escritos por cronistas españoles y criollos, que describen someramente evidencias arqueológicas y cálculos astronómicos y algunas hipótesis propuestas sobre el instrumental astronómico y topográfico utilizado por este pueblo. Cuatro bases características para explicar el tema de arqueoastronomía muisca son:

a) Arqueoastronomía en Colombia

Las investigaciones realizadas tienen sus inicios en las mediciones cardinales que realiza Eliecer Silva Celis en la vereda Monquira en el municipio de villa de Leiva (Departamento de Boyacá), sobre el observatorio solar de SAQUENZIPA. Silva (quien había orientado su observación según los textos redactados por Manuel Vélez en 1846, Joaquín Acosta 1850, Manuel Ancizar 1854, Fortunato Pereira en 1894, y Blanca Ochoa -comisionada por el Instituto Etnológico Nacional- en las décadas de los 20 y los 30 del siglo pasado) realiza ingentes esfuerzos por recuperar y poner bajo protección los predios en los que hoy se encuentra el observatorio solar de SAQUENZIPA y la tumba dolménica, así como inicia la reconstrucción del templo del Sol en Sogamoso (Boyacá).

Otro estudio consultado, es el desarrollado por Héctor Llanos en San Agustín (Departamento del Huila) en 1995, quien realiza mediciones de orientación magnética, en diversas estructuras arqueológicas de este reconocido campo arqueológico, encontrando que las tumbas monumentales tiene una orientación este-oeste y sur norte; en 1998, Manuel Arturo Izquierdo realiza una prospección arqueoastronomía en San Agustín en referencia a un posible reloj solar en petroglifos del cañón del Rio Magdalena, años más tarde, Izquierdo realizaría una contribución al modelo del calendario propuesto por el padre José Domingo Duquesne de

la Madrid[149] el cual formula que la comunidad Muisca utilizaba un calendario basado en una serie de lunas cuyos múltiplos son 5, 20 y 37, estos múltiplos generarían una serie cronológica que puede ser comparable con nuestros años (37 lunas), siglos (740, o 59.8 años) y milenios (14.800 lunas) hasta un periodo de 74.000 lunas o 5978 años, concluyendo que el trabajo de Duquesne provee claves para comprender mejor la tradiciones calendáricas de las sociedades precolombinas[150].

Pedro Juan Jaramillo realiza un estudio intitulado "el territorio de los muiscas, una aproximación astro arqueológica" en el cual postula la relación del observatorio solar de la Catedral Primada de Bogotá con los dos cerros tutelares de Bogotá (Cerro de Monserrate y cerro de Guadalupe); en 2001 Quijano realiza mediaciones en el petroglifo QUILLACINGA en el Higuerón en la Ciudad de San Juan de Pasto, departamento de Nariño; Otro estudio realizado por el arquitecto Roberto Santos Curvelo, por más de una década, sugiere un mapa, expuesto en su texto Mensajes de la madre tierra en territorio muisca, en el cual ilustra las alineaciones solsticiales existentes entre poblados y fuentes hídricas del altiplano Cundi-boyacense describiendo, para ello, a través de una explicación etnocosmológica determinada por una alineación de 45° que va de SW a NE, trazado que realizaría la deidad BOCHICA o también llamado NEMQUETEBA desde su aparición en el municipio de Pasca (Cundinamarca) hasta su desaparición en territorio Guane en límites del municipio de Iza (departamento de Boyacá); en 2003 el antropólogo Harry Marriner trabaja en los monolitos del humedal JABOQUE en Bogotá, así como el arquitecto Camilo Ávila traza una serie de mapas ubicando los centros fundacionales de la cultura Muisca y, por último, el estudio hecho por Jaime Álvarez Gutiérrez, intitulado "Protocolo Tairona: sobre fecundación, embarazo, parto, de arqueoastronomía y arqueomedicina aborigen" donde

---

[149] Santos Curvelo, Roberto y Mejía Botero, Fabio (2014) *CATEDRA DE LA MEMORIA MHUYSQA "En homenaje a Carlos Mamanché"* Bogotá, Colombia.

[150] Duquesne de la Madrid José Domingo (1795), *Disertación sobre el calentamiento Muisca.* (Manuscrito). Bogotá, Colombia: Transcrito en Zerda Liborio. El Dorado. Biblioteca popular. 1947.

analizala etno-astronomía de los pueblos de la sierra Nevada de Santa Martha[151].

b) Territorio Mhuysqa y astronomía

Una excelente contribución realizada sobre este tópico la podemos vemos reflejada en los en los dos escritos formulados por Juan David Morales en su tesis La Arqueoastronomía Mhuysqa (voluminosa tesis excelentemente documentada) y en su escrito El Instrumental Astronómico Prehispánico Del Pueblo Muisca. De estos textos resaltaré dos puntos: las alineaciones solsticiales de rumbo SW-NE de 45° que parece tener todos los poblados muiscas, lo cual conlleva a suponer un extraordinario conocimiento de la topografía, la geodesia, la física (puntos magnéticos) y la Astronomía, y los conocimientos por parte de jeques (Xeques) de técnicas que en otras culturas antiguas astronómicas comparten un singular instrumental y métodos de medición.

c) Las alineaciones solsticiales de rumbo SW-NE de 45°

El territorio y el papel de la astronomía para la organización de este territorio fue un punto de gran importancia para la etnocosmovisión de esta comunidad y se ratifica con las investigaciones técnicas realizadas. Varios investigadores entre ellos Roberto Santos Curvelo, Camilo Ávila, Manuel Izquierdo procedieron a realizar mediciones cartográficas y a través de GPS, tomando en cuenta la mayoría de pueblos del altiplano y las principales fuentes hidrográficas (paramos, ríos y lagunas). Se obtuvo 230 alineaciones de carácter astronómico. Para ello se realizaron varios planos de planta, en los cuales se muestran algunas alineaciones. Las direcciones astronómicas tenidas en cuenta en la elaboración de estos planos son: solsticios, equinoccios, paradas máximas de la luna y el eje de 45° SW-NE.

Santos Curvelo ofrece un trazado que involucra los cerca 46.000 km², en los cuales descubrió que según la orientación de un eje 45° de azimut, con rumbo SW a NE, este eje básicamente –inicialmente- uniría los dos templos

---

151 Álvarez Gutiérrez, Jaime (2007), *Protocolo Tairona: sobre fecundación, embarazo, parto, de arqueoastronomía y arqueomedicina aborigen* Bucaramanga, Colombia: edit. Cabra mocha.

sagrados más importantes, a saber el Templo del Sol en Sogamoso y el Templo de la Luna en el municipio de Chía (Departamento de Cundinamarca). Santos Curvelo se orientó siguiendo el documento de Duquesne (1795) en el cual sostiene que tanto el templo del ZIPA o como el del ZAQUE tendrían intercomunica espacial como magnética. La orientación sigue el rumbo de tres elementos geográficos, el del Río BOGOTÁ y el de las cadenas montañosas de los Andes (CORDILLERA ORIENTAL) y el curso Río CHICAMOCHA o también llamado Sogamoso.

Las observaciones de Reichel Dolmatoff muestran que "es de gran interés la geografía mítica de los Muisca. El centro ceremonial del territorio del ZIPA era Chía, población sabanera donde se levanta el templo de luna; el centro ceremonial del Zaque era Sogamoso, donde estaba el templo del sol. Ahora bien: esta distribución plantea ciertos problemas de carácter astronómico, cosmológico, y socioeconómico"[152]. En efecto la orientación suroeste- noreste del territorio ocupado por los Muiscas, parece haber formado base de su cosmogonía y cosmología, este eje se ajusta al camino recorrido por el dios civilizador Bochica; también el eje referenciado a las población de CHIA y TUNJA, presenta características importantes para determinar el grado de exactitud de esta civilización ya que entre ambas poblaciones existe una longitud exacta de 110 km.

Para Morales[153] esta medida corresponde con 1° de latitud en la posición Geodésica del altiplano marcando una

---

152 Reichel Dolmatoff, Gerardo (1982), *Colombia indígena- periodo prehispánico*. Bogotá, Colombia: En Manual de historia colombiana. Procultura. p. 98.

153 Ver vários textos: Morales, Juan David. *Arqueoastronomía en el territorio Muisca*. Bogotá, Colombia: Tesis de grado. Universidad de los Andes. Bogotá. 2003; Morales, Juan David. *Investigaciones arqueoastronómicas en Tunja*. Tunja, Colombia. 2004. Versión PDF; Morales, Juan David. *Arqueoastronomía en el territorio Muisca*. Bogotá, Colombia: El Astrolabio. Revista de Investigación y Ciencia. ISSN 0124- 213X. 2005; Morales, Juan David; Izquierdo, Arturo. *El instrumental astronómico prehispánico en la cultura Muisca*. Bogotá, Colombia: en Trabajos de Arqueoastronomía: ejemplos de África, América, Europa y Oceanía / Ed. Lull José, Astrosafor, Valencia. 2005. pp. 161-184; Morales, Juan David. *Archaeoastronomy in the Muisca Territory.* Ing. J. A. Rubiño-Martin, J. A. Belmonte, F. Prada and A. Alberdi, eds. Cosmology Across Cultures. Astrnomical Society of the Pacific Conference Series, Vol. 409. 2009.

relación entre las medidas de los Cojines del Zaque que corresponde a 1,10 metros o a 1°/100.000.

Lo anterior demuestra, la relación estrecha entre conocimiento astronómico y la planeación geodésica de la cultura, la cual fue borrada producto de la violenta colonización y los problemas de Memoria Ancestral que arrastramos los pueblos Latinoamericanos. En parte, esta investigación pretende develar los claros y oscuros sobre el conocimiento científico del pueblo Mhuysqa tomando mediciones hechas con elementos topográficos, astronómicos y matemáticos ofrecidos por la arqueoastronomía actual y, así poder contrastar la exactitud de los métodos utilizados por esta civilización para construir poblados y relacionarlos con su medio geográfico

Adicionalmente, al parecer los conocimientos de varias comunidad prehispánicas en América, demuestran tener algunos conocimientos no indagados por la ciencia actual, concerniente al manejo de los campos magnéticos de la tierra y su relación con piedras que controlan el flujo energético. De hecho Morales[154] sostiene " Se observa cómo el entretejido simbólico conecta todos los ámbitos ceremoniales en el pueblo Mhuysqa (como la fiesta del HUAN muisca, equiparable al Inti Raymy o Willka kuti en otras culturas de los Andes); los ejes están determinados por la cordillera y por los valles de dos ríos sagrados muy importantes y sus templos asociados; así, templo y río se conectan con la idea del flujo de energía de la tierra, existe relación entre el material de cuarzo (que como veremos en la descripción de los observatorios solares) propio de los monolíticos, se manifiesta en esta relación con la idea de fertilidad de la naturaleza, por eso los monolitos poseían estructuras faloformes, la abundancia de la aguas y las cosechas, todo ello asociado ineludiblemente con el perpetuo ciclo de movimientos del sol a través del cielo, sobre el territorio; con sus rayos de luz alimentan y sostienen los procesos cíclicos que dan vida al territorio y a las personas que lo habitan"

d) El Instrumental astronómico prehispánico en la cultura muisca

En la obra intitulada de manera homónima, Morales e Izquierdo (2006) realizan una comparación de paquetes de

---

[154] Morales Op. cit. 2000

instrumentos de observación astronómica con instrumentos análogos de la cultura Muisca, realizan la descripción de artefactos tallados en el arte metalúrgico indígena y conservados hoy en día por el Banco de la Republica, en su Museo del Oro en Bogotá, donde se logra apreciar a los jeque (observadores astronómicos con su vestimenta y artefactos de medición). De igual forma se realiza una descripción de una piedra tallada con información de carácter calendárico.

El texto informa y describe al jeque especialista acompañado de un instrumento de medición o bastón el cual en unas de su puntas, tiene una finalización en forma de horquilla, mediante la cual, se observa la relación de objetos arqueológicos en relación con los astros (sol, luna, vía láctea y Pléyades) se realiza una comparación con instrumentales similares en las culturas egipcias, meso americanas y andinas determinando el grado de funcionalidad del artefacto; se describe el uso de plomadas y de cifrados calendáricos utilizando el método comparativo entre estos artefactos y el de las culturas astronómicas prehispánicas.

Observatorios solares

Después de una serie de investigaciones hechas por el arqueólogo y fundador de la UPTC Eliecer Silva Celis, por el arqueólogo Harry Manerriner, Pedro Juan Jaramillo, Manuel Arturo Izquierdo, Julio Bonilla entre otros, se pudo determinar mediante mediciones, cálculos topográficos y astronómicos la existencia de 4 observatorios solares, quedando por comprobar otra serie de observatorios, que dado diferentes factores desafortunados, como en el caso de los 19 monolitos emplazados en el humedal de JABOQUE en Bogotá, los cuales fueron destruidos por la empresa de acueducto, quedando ahora solo 2; o en el caso de los diferentes observatorios que quedaron sepultados o destruidos por los procesos de evangelización y colonialismo como son el templo de Siecha, las ruinas de Tuso, entre otros. La investigación de Morales muestra la existencia, documentada por imágenes, de más de 800 monolitos con evidencia de uso ceremonial energético solo en la Sábana de Bogotá.

a) El observatorio solar de Saquenzipa en el municipio de Villa de Leiva, Departamento de Boyacá

Ubicado en la vereda de Monquira, este complejo arqueológico emplazado en las coordenadas 5°38´49.793´´ latitud Norte; 73°33´33.288´´ Longitud Oeste, a 2.107 msnm. Es un conjunto de columnas pétreas las cuales presentan una disposición lineal, se presume que fueron erigidas hacia el año 2800 A.N.E aproximadamente[155], por una comunidad pre-Muisca que habitó en el territorio. El sitio megalítico consiste en un agrupamiento de columnas monolíticas talladas en cuarzo-arenisca provenientes del Morro Negro (montaña de importancia ubicada al oriente del valle). El sitio se divide en dos partes, por una parte los Campos del sur y norte y por otra parte los gnómones o columnas faloformes que se encuentran dispersas sin un orden determinado, al lado de los campos.

Las alineaciones columnares de los campos tienen una orientación este-oeste, por el este hacia Morro Negro y por el oeste a las lomas de Merchán. Se presentan en el valle de Saquenzipa, lugar de ubicación del observatorio solar, dos períodos de lluvias al año; uno de Marzo a Mayo y el otro de Septiembre a Noviembre. La época más lluviosa es alimentada por los vientos alisios del sureste, que comienza a llegar desde la Amazonía en Agosto coincidiendo las épocas más lluviosas con la temporada de los equinoccios y los pasos cenitales del sol en este observatorio.

En los trabajos de Silva Celis se verificaron los alineamientos tanto equinocciales como en los solsticios[156]. En el amanecer de los días 21 de Marzo y 21 de Septiembre, se observa una alineación de las columnas hacia el morro negro, con un azimut de 89°. Esto implica que durante estas fechas, las sombras proyectadas por las columnas alineadas formarían una única línea que sigue la simetría de los campos, a diferencia de otras épocas del año durante las cuales se proyectarían sombras individuales y paralelas desde cada columna. Durante el solsticio de verano (21 de Junio) el sol se ve salir durante el amanecer desde las altas columnas del páramo de IGUAQUE, alineándose con esta laguna, sagrada para la comunidad Muisca. Según el mito de BACHUE, la Eva de esta cultura, esta diosa emergió de las aguas de la laguna

[155] Silva Celis, Eliecer. *Investigaciones arqueológicas en Villa de Leiva*. Bogotá, Colombia: Boletín del Museo del Oro; Banco de la República. 1981. p. 169.

[156] Silva Celis, Eliecer. *Estudios sobre la cultura chibcha*. Bogotá, Colombia: Academia boyacense de historia. Primera edición. 2005.

de IGUAQUE en forma de serpiente pariendo a la comunidad Muisca y sumergiéndose posteriormente para la eternidad. Durante el paso cenital la sombra que proyectan las columnas monolíticas al medio día se vería desaparecer marcando una hierofonía sacra, que simboliza la fertilización de la tierra por la energía masculina del sol.

La orientación de los alineamientos pétreos se determinó por métodos astronómicos y geodésicos. En los dos casos es necesario reconocer con precisión la latitud y longitud del sitio de observación, utilizando el método geodésico inverso, el cual consiste en que a partir de conocer las coordenadas geodésicas de dos puntos, es posible hallar el azimut de la línea que los une y las distancias existentes entre estos. Una vez obtenido el azimut, nos indica este método, se procederá a medir el ángulo existente entre ésta y la línea de pétreos, en el caso del paso en los equinoccios el azimut geodésico marco 89°55´17,1´´ lo cual marca una orientación cercana a los 90°, otra técnica utilizada es la orientación astronómica mediante medición de alturas absolutas de un astro, en este caso el sol. Para ello, en la investigación de Silva Celis, realizó mediciones simultáneas de altura de sol y el ángulo horizontal entre la línea de pétreos y la vertical del sol, dichos ángulos fueron medidos en diferentes fechas y se determinó el azimut solar en cada instante de la observación. Otras observaciones hechas por Silva Celis y corroboradas por Julio Bonilla y Juan David Morales nos indican que en el solsticio de verano la alienación de la columnas con la laguna de IGUAQUE se calcula en 66°01´22,8´´ y debido a que desde este lugar la vía láctea hace su aparición en el solsticio de Junio (como si naciera en la laguna) se comprende la explicación mítica del nacimiento de BACHUE en forma de serpiente, una hierofonía que parte de la observación arqueo astronómica. En el caso del solsticio de invierno, tanto Manuel Ancizar como Joaquín Acosta, grandes investigadores de la geografía colombiana[157] indican un alineamiento entre el complejo de Saquenzipa con el templo de Sogamoso, esta investigación, logro obtener una corrección realizada por Julio Bonilla[158] donde precisa que en el azimut 120°

---

[157] Ancizar, Manuel. *Peregrinación de alpha tomo I y tomo II*. Bogotá, Colombia: biblioteca del Banco Popular.

[158] Bonilla, Julio; Niño, Edilberto; Vargas, Wilson. *Observatorio solar muisca de Saquenzipa: comprobación topográfica y astronómica.* Bogotá, Colombia: en Revista Universidad Distrital F, J. de Caldas. Primera Edición. 2012.

correspondiente al 21 de Diciembre, se alinea los círculos pétreos de los cojines del ZAQUE, situados a 24,25 km ubicados en la ciudad de Tunja.

b) Los cojines del Zaque en la ciudad de Tunja (Boyacá)

Este punto arqueológico junto a otra serie de posibles observatorios solares, como las alojadas al interior de la UPTC (Universidad Pedagógica y tecnológica de Tunja) registra una serie de alineaciones en los equinoccios y solsticios. Los cojines del Zaque son dos cilindros pétreos ubicados sobre la loma de San Lázaro. Popularmente conocidos como los cojines del Diablo, esto debido a la satanización que se dio como producto de la evangelización y colonización española, quienes construyeron la ciudad sobre el poblado legendario de HUNZA, quedando hoy como vestigio, además de los cojines, el poso de HUANZAHÚA y algunas columnas del legendario templo solar de GORANCHACHA. Estas columnas pétreas circulares de 1 metro con 14 Centímetros de diámetro, sobresalen unos 28 centímetros y se encuentran separados por 11 centímetros de distancia a una altura de 2.840 msnm. Los cojines del Zaque alinean con azimut geodésico a 115°02´31´´ con el templo de Sogamoso. A su vez, existe una alineación con las lomas SORACÁ y CHIVATA. Lo más interesante de esta alineación (con un azimut de 106°) es que claramente pasa por la iglesia de San Francisco (coordenadas: N05|32,1331´ W073°21,7332´) según nos informa Morales (Santos, 2013 págs. 68 y 69), tenemos otra alineación hacia el Este con Azimut de 90°, es decir el equinoccio, con la iglesia de las Nieves, lugar donde se encontraba el cercado de QUEMUENCHATOCHA, los cojines alinean a los 120° con la parada máxima lunar al SE. Esta línea visual pasa por las iglesias de Santa Clara la Menor (coordenadas N05°32,0503 W073°21,7815´) y Santa Clara la real (coordenadas N05°31.8947´W073´21.5345).

Asumiendo que estas construcciones fueron realizadas sobre construcciones importantes para el mundo prehispánico utilizando la sobre-construcción de Iglesias Católicas sobre templos solares, como en el caso de la Catedral de México, que en el siglo pasado se develo estar construida sobre las bases del principal templo azteca de Tenochtitlan con alineamientos a los cerros de Tehuicocone, Yeloxochitl, el Papayo y la Malinche y con los volcanes Iztaccihuatl y Popocatépetl, como los muestran las

investigaciones realizadas por Jesús Galindo Trejo[159]; o como en el caso de Coricancha en Cuzco (Perú) donde hoy se observa los muros que sirven como base a la iglesia de Santo Domingo; o como en el caso de la iglesia de San Francisco construida sobre el templo solar Aymará en la ciudad de La Paz (Bolivia).

c) El templo del sol en la ciudad de Sogamoso (Boyacá)

Del muyscubun sue-sol y mox-morada, ubicado a una altura de 2.535 msnm, en el valle sagrado de Iraca en Sogamoso, este templo fue incendiado en el año 1537 en afán de los conquistadores de encontrar "el Dorado". Siglos más tarde el investigador Eliecer Silva Celis logra la reconstrucción total del templo, sugiriendo una alineación en su puerta principal y ventanas hacia la salida del sol al solsticio del 21 de Diciembre. Se determinó que la altura del templo del Sol es 18,016m, con un diámetro de 12,74m, lo constituyen 26 columnas y se encuentra a una altura de 2.509 msnm.

d) Observatorio de Bacata en la ciudad de Bogotá

Los primeros estudios realizados los formuló el arquitecto Pedro Juan Jaramillo en 1985, posteriormente el Ingeniero Julio Bonilla en trabajos adelantados desde los años 2004-2013, describe que análogamente a las construcciones de templos católicos realizadas sobre observatorios solares, en Bogotá, también, se erigiría la Catedral Primada de Colombia sobre este observatorio. Se registra un alineamiento en el solsticio de verano (21 de Junio) con el cerro de Monserrate con un azimut de 66°25´10´´ y para el solsticio de invierno alinearía con el cerro de Guadalupe (21 de diciembre) 113°34´50´´ con una distancia media entre la catedral y el cerro Monserrate de 2,34 km y con Guadalupe de 2,26 Km. Ambos cerros intervenidos por los colonizadores en 1538, creándose sitios de evangelización sobre posibles puntos referenciales astronómicos.

---

159 Galindo, Jesús. *Alineación solara del templo mayor de Tenochtitlan*. México DF, México: en revista A*RQUEOLOGÍA MEXICANA*" Vol. II. No.41. 2000.

La enseñanza de la arqueoastronomía Mhuysqa. Tendencias en la enseñanza

Teniendo como base lo expuesto sobre las investigaciones en arqueoastronomía del pueblo Mhuysqa, el presente texto expone dos tendencias en la enseñanza de esta ciencia: la primera, se puede distinguir como la enseñanza académica; la segunda, la enseñanza comunal o de cabildo. En este apartado describirá las características de cada una de las dos tendencias.

a) La enseñanza académica

Se refiere al desarrollo de cátedras, orientadas al saber arqueoastronómico ofrecidas en los claustros universitarios o por especialistas en congresos o por comunidades investigativas. Esta investigación ha rastreado 9 programas de formación académica en pregrado con relación de la arqueoastronomía Mhuysqa con la ciencia arqueológica, en los cuales no se registra en su pensum alguna asignatura que desarrolle los lineamientos de la ciencia en mención. Sin embargo, se debe resaltar el trabajo realizado por el antropólogo Manuel Arturo Izquierdo Peña sobre este tema, en cursos orientados en la Universidad Nacional de Colombia, de los cuales se desprende sendos textos ya citados Morales e Izquierdo (2000 y 2006) y recientemente un software "Archaeoastronomical Landscape Simulator (ALS)" y sus "contribuciones para el estudio del calendario muisca".

También se ha registrado en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá, en la carrera de Ingeniería topográfica una asignatura electiva, que ha orientado el ingeniero Julio Bonilla, llamada arqueoastronomía Mhuysqa orientada al estudio de observatorios solares mediante técnicas de medición topográficas y levantamientos topográficos, de los mismos, mediante diversas técnicas que incluyen el modelado en 3D y escaneos in situ con equipos especializados, de esta experiencia se desprende la creación en 2006 de un grupo de investigación llamado Geotopo, al igual con un semillero homónimo. En cuanto a la formación en astronomía, esta investigación pudo determinar la existencia de un pregrado en astronomía desarrollado por la Universidad de Antioquia 2013 en el cual en su estructura de asignaturas, en su componente histórico analiza los fundamentos de las astronomías mesoamericanas y

suramericanas antes del periodo hispánico considerando las observaciones astronómicas realizadas por varios pueblos entre ellas los Mhuysqas; la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá en su maestría en Astronomía ha desarrollado desde el año 2000 encuentros sobre el tema etnoastronomía y arqueoastronomía Americanas, cabe anotar un primer encuentro realizado en el año de 1985 en forma de simposio llamado: simposio Etnoastronomías y Arqueoastronomía Americanas realizado en el 45o. Congreso Internacional de Americanistas, del cual quedó como sustrato un libro compilatorio intitulado de manera homónima[160] y en el caso de la Universidad Sergio Arboleda en Bogotá el desarrollo de diplomados y cursos básicos y online también en arqueoastronomía dirigido por el antropólogo Juan David Morales Pozos. Otras referencias sobre el estudio y la enseñanza de la arqueoastronomía muiscas son:

b) Catedra de la memoria Mhuysqa 2013

Durante el año en mención, el arquitecto Roberto Santos Curvelo y Fabio Mejía Botero desarrollaron un ciclo de 12 conferencias para el público en general interesado en la memoria del pueblo-nación Mhuysqa, en las cuales 5 conferencias desarrollaron el tópico arqueoastonómico desde diferentes puntos de vista, tales como: calendarios, casa ceremoniales, descripción de observatorios solares, técnicas de medición e historia.

c) Catedra de arqueoastronomía

Coordinada por Juan David Morales, desarrollada en la Universidad Sergio Arboleda, esta catedra congregó a notables autoridades en el tema como Juan Antonio Belmonte y otros miembros de la Sociedad Interamericana de Astronomía en la Cultura. Esta sociedad se dedica a favorecer el intercambio y el desarrollo de los investigadores del área de la Astronomía Cultural (etno-astrónomos, arqueo-astrónomos, historiadores de la astronomía, etc.) Fue fundada durante el

---

160 Hylbrand, f. & Arias de Greiff, J. *Etnoastronomías americanas / Simposio Etnoastronomía y Arqueoastronomía Americana; realizado en el 45o. Congreso Internacional de Americanistas.* Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. 1987.

Simposio de etno y arqueoastronomía del Congreso Internacional de Americanistas de Santiago de Chile, en el año 2003.

d) Tardes de Arqueoastronomía en la BLAA

A través de un semillero de investigación, el club científico en astronomía de la Biblioteca Luis Ángel Arango abre un espacio a los profesores enfocados a la arqueoastronomía en todos los niveles. El semillero fomenta la lectura y recopilación de material bibliográfico, de tal forma que se convierta en una herramienta útil y atractiva para la enseñanza de la astronomía en las aulas de clase,

Hoy en día existen otras iniciativas creadas desde las instituciones de educación básica con apoyo de universidades privadas como la Universidad Minuto de Dios y las secretarias de educación, una de ellas es la experiencia que actualmente estoy desarrollando con el grupo SIBANAUTAS, grupo orientado a establecer practicas arqueoastronomía, tanto con el método tradicional indígena, como con las herramientas topográficas de la ciencia moderna, realizando así, un trabajo de traducción cultural que permita tener viva la memoria y las capacidades científicas en una comunidad de infantes y jóvenes con edades entre los 5 años a los 16 años herederos perdidos de la tradición Mhuysqa.

e) La enseñanza comunal

La enseñanza comunal o de cabildos se refiere a los temas propuestos en los diferentes cabildos, generados a partir de la etnocosmología, la arqueoastronomía y la recuperación de la lengua Mhuysqubum. Este tipo de enseñanza fundacional fue desarrollada por el desaparecido taita Carlos Mamanché y últimamente profundizada por la Lingüista Mariana Escribano.

Carlos Mamanché, quien fuera el gestor de la recuperación de memoria y organizador de los resguardos Mhuysqas, retomó dos elementos de la arqueoastronomía precisamente para refundar esta cultura que desde el siglo XIX parecía haberse extinguido junto con el idioma. Con Carlos Mamanché demuestra que la cultura estaba oculta por motivos de miedo y vergüenza, en los campesinos del altiplano Cundi-boyacense, encontró desde elementos

raciales hasta idiosincráticos que conllevaron al proceso de refundación de cabildos indígenas.

Hallamos como primer elemento de enseñanza la formulación de un "mapa espiritual" dado desde la madre tierra, mostrado en epifanía mediante ceremonia de yagé y con el direccionamiento de los mamos de las comunidades ingas del putumayo y de las comunidades de la sierra nevada de Santa Martha. Este mapa evoca una relación entre lagunas sagradas y otros lugares sagrados. Dada la muerte temprana de Carlos Mamanché en 2007, Roberto Santos Curvelo reformuló este mapa, intitulándolo "mapa etnocosmológico de lugares sagrados del territorio Mhuysqa" proponiendo la existencia de una alineación, en sentido de los solsticios, entre los diferentes lugares tanto a los 45° como a los 60° de acimut, a su vez haciendo coincidir esta tesis arqueo astronómica con un suceso mítico, de carácter etnocosmológico que es la aparición y recorrido de BOCHICA.

Mamanché y Escribano, por otro lado, utilizan otro elemento de enseñanza, este es el posicionamiento de los templos ceremoniales con relación al cosmos. Consistente en que los dos tipos de templos ceremoniales QUSMUY y TCHUNSUA están construidos en correspondencia con el entendimiento de todo lo que los rodea, los lugares sagrados y el movimiento del ABOS- COSMOS, informa Santos Curvelo que "en la construcción del templo, el QUSMUY DE LA COMUNIDAD MHUYSQA de Sésquile, Carlos Mamanché enseñaba la relación directa de la cuatro direcciones, con cuatro plantas sagradas, con cuatro arboles sagrados, con ciclos estacionales comprendidos en la relación del sol y la luna" mostrando así el grado de correspondencia entre lo de arriba (los fenómenos astronómicos) con lo de abajo (el templo- elemento arqueológico). De hecho, el cronista Fray Pedro Simón nos narra la importancia de las construcciones: "las puestas de las casa estabas por parte de afuera colgadas planchas de oro fino que por acá llaman chagualas, que son de tamaño de una patena, más o menos, las cuales tenían por el gusto que le daba ver que al salir o ponerse el sol, daba en ellos y causaba resplandores[161] demostrando con ello la importancia de la ubicación de la casas con los alineamientos solares.

---

[161] Simón, Fray Pedro (1627), *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en la indias occidentales*. Bogotá, Colombia: en biblioteca del Banco Popular, 1981.

Conclusiones

En el anterior trabajo se propuso recopilar las diferentes investigaciones académicas y comunales desarrolladas tanto por especialista como miembros del pueblo-nación indígena Mhuysqa con la intención de demostrar la compleja y estructurada herencia arqueoastronómica legada. Se pretende seguir fortaleciendo la formación en todos los niveles educativos así como en las prácticas de cabildos, como una alternativa de aprender ciencia y generar memoria colectiva y que puede llegar consolidarse en una propuesta epistemológica y pedagógica. Cabe resaltar, no obstante que es necesario ahondar mucho más en nuestra comprensión de las redes de intercambio de información de las culturas prehispánicas, en conexión con las grandes áreas culturales y científicas para comprender las profundas cosmovisiones y adelantos científicos de estas culturas.

Estudo de história e arqueologia: Os índios puris da bacia inferior do vale do Paraíba do Sul

Simonne Teixeira

> Ao mesmo tempo em que edificava um mundo a sua imagem, nos demais continentes, o homem moderno assolava e desbaratava milhares de formas de vida diferentes da sua[162].

Introdução

A tradição historiográfica brasileira manteve, até meados do século XX, um nefasto desprezo pela população indígena, ignorando sistematicamente sua existência e, sobretudo, a convivência ordinária entre brancos e índios ao longo do processo de colonização e do avanço para o interior. Trata-se em geral e na maior parte das vezes de descrições reducionistas e preconceituosas sobre o universo cultural indígena, que impregnou de tal forma a sociedade brasileira que, até recentemente praticamente ignorávamos a presença indígena na história nacional

Embora, como afirma Correa, "muitos já tenham criticado esta visão e apontado o descaso para com a populações indígenas, ela não foi superada"[163]. Para este autor, os construtores de narrativas sobre o Brasil, miram o território como estivessem em um barco, olhando-o desde "fora"[164]. O sertão[165] seria visto como algo longínquo, desabitado e de difícil trânsito. Para Correa, quando o objeto

---

[162] Victor Leonardi, *Entre árvores e esquecimentos – História Social nos Sertões do Brasil*, Brasília, Editora UnB, 1996, 200.

[163] Dora Shellard Corrêa, "Historiadores e cronistas e a paisagem da colônia Brasil", *Revista Brasileira de História* 51:26, São Paulo. pp. 63-87.

[164] Corrêa, *Idem*.

[165] *Sertão* é como chamam as terras interiores do Brasil. Tem o significado de deserto, comumente usado na documentação espanhola da conquista para designar as terras interiores e pouco colonizadas. Os primeiros historiadores interpretaram o termo sertão como áreas de vazio demográfico.

da historiografia é o sertão, a descrição perde objetividade e o território é apresentado de "forma genérica por seus aspectos geográficos, sugerindo uma natureza virgem"[166]. O olhar que assumem os historiadores é o mesmo dos agentes coloniais.

Esta opacidade do olhar do colonizador, incorporada pelos primeiros historiadores nacionais, não se refere apenas à paisagem, ao território distante; à imagem de uma natureza exuberante e intocada, associam as populações indígenas em um estado primitivo da civilização humana. Como corretamente advertiu Monteiro, os índios nunca foram objetos de interesse dos historiadores da América portuguesa. Para o autor[167] com quem estamos de acordo, esta prática refratária da historiografia brasileira cristalizou certas imagens sobre a representação dos povos indígenas.

A tradição histórica que se resiste ao tema indígena se consolida no século XIX, com Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro e principal expoente de uma historiografia tradicional, conservadora e de rasgos positivista. Varnhagen se alimentou de escassas fontes sobre os índios brasileiros, eivada de imagens terríveis sobre os primeiros habitantes, e argumentou que para tais povos, na infância da humanidade, em estado de barbárie e de atraso, não haveria história, "só etnografia"[168]. Gabriel Soares de Souza, Pero Magalhães de Gândavo, Ambrosio F. Brandao e Simão de Vasconcelos, são alguns dos exemplos das fontes históricas das quais beberam Varnhagen e as primeiras gerações posteriores de historiadores. Nestas narrativas os índios são apresentados como seres terríveis; meio-feras, meio-gentes; sem Lei, nem Fé e nem Rei; entregues a toda sorte de vício e de luxuria. Os historiadores positivistas fizeram uso destas descrições sem a necessária crítica e, como observa Boccara, o "uso acrítico de las fuentes a llevado a menudo a poblar de quimeras el continente americano"[169].

---

[166] Corrêa Op. cit. p. 66.

[167] John M. Monteiro, *Tupis, Tapuias e Historiadores – Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência–UNICAMP, 2001, 2. Em http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf

[168] Francisco A. de Varnhagen, *História Geral do Brasil (antes da independência e sua separação e independência de Portugal)*. São Paulo, Melhoramentos. p. 31.

[169] Guillaume Boccara, "Mundos nuevos en las frontera del Nuevo Mundo" [online] *Debates*, consultado em 16 de maio 2013. URL: http://nuevomundo.revues.org/426; Doi 10.40000/nuevomundo. 426. p. 11.

Na percepção de Varnhagen, a população indígena nunca tivera um contingente populacional muito expressivo, "pelo que o país vinha a estar mui pouco povoado", o que não impedia que estes povos vivessem neste vasto território de modo selvagem "hostilizando-se uns aos outros"[170]. País desabitado, de natureza deslumbrante e selvagem, com uma população rarefeita de homens brutos e como espelho desta mesma natureza, selvagens. Esta visão, era compartilhada por von Martius[171], médico e zoólogo alemão, cuja tese pessimista era a de que, os índios brasileiros, como população, estava fadada a deixar de existir[172].

II

Esse modo de ver os índios como povos detentores de uma bestialidade primitiva, era própria do ideário de alteridade português, já claramente manifestado anteriormente, no processo de conquista e colonização da África. Nos contatos entre estes e os povos africanos são frequentes os adjetivos "disformes, horríveis, cruéis, bestiais, ferozes" ao descrever os traços físicos e espirituais dos povos africanos, segundo nos conta Rodrigues[173]. Estas características não diferem muito daquelas mencionadas em diversas narrativas sobre os povos indígenas brasileiros nos séculos XVI e XVII. Maurício de Heriarte, Pero Magalhães de Gandavo, Ambrósio Fernandes Brandão entre outros, fazem uso de termos muito parecidos para referir-se aos índios: "falsos, covardes, traidores, carniceiros, cruéis, homicidas, desumanos"[174].

Diferentemente dos portugueses outros povos Europeus forjaram visões diferentes das populações Americanas. Em seu relato, Américo Vespúcio fala de um lugar idílico, onde os homens viviam nus, em perfeita harmonia com a natureza, em uma verdadeira Idade de Ouro. Esta visão mais próxima à ideia de um povo pacífico e bom,

---

170 Varnhagen op. cit. p. 23.

171 O naturalista alemão Carl F. P. von Martius em 1843 é o vencedor do concurso no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro – IHGB, expressão máxima da ciência histórica no Brasil, em que lançou a pedra fundamental do mito das três raças, que irá orientar a construção do ideário racial no Brasil (MONTEIRO, 1996:16).

172 Monteiro Op. cit. p. 3.

173 José Honório Rodrigues, *Brasil e África: outro horizonte*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 33.

174 Leonardi Op. cit. pp. 19-21.

habitando um éden terrestre, segundo Franco, se desdobra posteriormente no humanismo filosófico renascentista sustentando as ideias da Revolução Francesa[175].

Eric Wolf já advertiu sobre o problema dos historiadores – acompanhado por economistas, sociólogos e até mesmo antropólogos – de não levar em consideração a expressiva importância dos chamados "povos sem história". A presença onipresente do Ocidente, conforme nos têm ensinado os historiadores, obliteram nosso conhecimento sobre outros povos e sobre os inúmeros processos e interconexões entre estes. Como observou este autor, para o Novo Mundo, lamentavelmente não dispomos de um Ibn Batuta, um Marco Polo, ou um Cheg-ho que nos legara um relato de viagem no século XVI, justo antes do grande encontro entre dois mundos[176].

A historiografia da América portuguesa, diferentemente do que ocorre com a da América espanhola, se enfrenta pois, ao grave problema de que não há fontes – textuais ou iconográficas – produzidas por índios, o que "por si só impõe restrições aos historiadores"[177]. Para Leonardi, "o fato dos povos vencidos não terem deixado, no Brasil, seus próprios relatos a respeito da conquista luso-brasileira, contribuiu muito para criar a crença no caráter relativamente mais brando do colonialismo de língua portuguesa"[178], e complementa afirmando que a "falta de depoimentos por parte dos vencidos de raça tupi, jê ou aruak, que tem mantido a ilusão de que teria havido colonialismo mais (Espanha) e menos (Portugal) violentos, durante a conquista da América"[179]. Sobre o problemas das fontes, Pompa adverte ainda que, no caso brasileiro, estas "não possuíam a mesma densidade e, sobretudo, o mesmo estatuto daquelas utilizadas para a história dos índios nos outros países latino americanos – história esta que se confunde frequentemente com a própria história nacional"[180].

---

[175] Afonso A. de Melo Franco, *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa – As origens brasileiras da teoria da bondade natural*, Rio de Janeiro, TopBooks, 2007.
[176] Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 80.
[177] Monteiro Op. cit.
[178] Leonardi Op. cit. p. 42.
[179] Leonardi op. cit. pp. 42-43.
[180] Cristina Pompa, "Os índios, entre antropologia e história: a obra de John Manuel Monteiro", *BIB*, 74. São Paulo, 2º sem.de 2012 (publicada em julho de 2014), 2014. p. 63.

Por outro lado, os documentos produzidos pelos conquistadores e colonizadores sobre estes povos, são resultado da construção de uma realidade à imagem e semelhança de suas crenças e visões sobre o mundo. No Brasil, foram as classes dominantes brasileiras que conduziram o processo de conquista efetiva das terras. Este processo se consolida no século XIX, quando a "nação brasileira deixa de ser colônia de Portugal para se tornar, ela própria, colonialista em relação aos povos autóctones, cujas terras foram invadidas e tomadas, pela força, por meio dos métodos clássicos do colonialismo"[181].

Na visão destes primeiros historiadores nacionais ecoava, sem dúvida, algumas visões já francamente em voga no Ocidente do século XIX, que desqualificavam os povos primitivos enquanto participantes de uma história movida cada vez mais pelo avanço da civilização europeia e os reduzia a meros objetos da ciência que, quando muito, podiam lançar alguma luz sobre as origens da história da humanidade, como fósseis vivos de uma época muito remota[182].

Certamente a pouca tradição acadêmica no Brasil, consequências da ausência de universidades ou instituições de caráter científico no vasto território nacional, até a transferência da Corte portuguesa para o Brasil, à raiz da invasão francesa a Portugal, sem duvida contribuiu para o parco conhecimento sobre esta população. Para se ter uma ideia, a primeira faculdade implantada no país foi a de Medicina, em Salvador, Bahia, no ano de 1808[183]. Contrariamente à colônia portuguesa, nas colônias espanholas, as universidades foram implantadas já no século XVI, permitindo um acumulo de conhecimento sobre os

---

181 Leonardi Op. cit. p.41.

182 Monteiro Op. cit. p. 3.

183 Lembremo-nos que a primeira universidade da América espanhola foi fundada em 1535 (São Domingos), logo seguida pela Universidade de San Marcos no Peru, em 1551. Para se ter uma idéia do atraso na criação de universidades na América portuguesa, quando em 1636 foi criada nos Estados Unidos a Universidade de Harvard, na América Espanhola já estavam em funcionamento mais de dez universidades. Segundo Carvalho, ao "final do período colonial, havia pelo menos 23 universidades na parte espanhola da América, três delas no México. Umas 150 mil pessoas tinham sido formadas nessas universidades"; J. Murilo Carvalho, *Cidadania no Brasil – o longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002. p. 23.

territórios e suas gentes de forma muito diferenciada do que ocorreu no Brasil.

Estas questões possam quiçá nos explicar, o obstinado afastamento dos historiadores na abordagem dos temas relativos aos povos originários. Os historiadores abdicaram de construir um instrumental teórico-metodológico para estudar estes povos ágrafos, e a etnografia não os viam como sujeitos históricos. Os índios são apenas parte da natureza e sua existência possui pouca visibilidade no emaranhado da floresta. A historia dos índios no Brasil, até os anos 1980 foi basicamente uma crônica de sua extinção[184], ou melhor seria dizer, a crônica de um povo que teimava em não desaparecer.

Ainda no século XIX, o Romantismo resgatou a imagem do índio no contexto histórico nacional, sobretudo através da literatura, em personagens de imensa bravura, como Peri, em I Juca Pirama, de Gonçalves Dias (1851) ou O Guarani de José de Alencar (1857). Os índios tupi foram alçados pelos historiadores do período, como o elemento humano do passado nativo, cheio de glorias, portador de bravura e sentimentos nobres, enquanto os índios do interior genericamente chamados de tapuias, eram vistos pelo olhar científico do período, como indivíduos perigosos, selvagens, covardes e indomáveis. Interessante observar que neste momento os índios tupi desapareciam como povo, enquanto sob a designação de tapuias, se abrigam a maioria dos povos indígenas que viviam nos sertões do Brasil. Para Monteiro esta separação tem origem nas primeiras fontes documentais e depois são legitimadas pelas releituras que se fazem, refletindo as "estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica"[185]. Igualmente é importante destacar o papel exercido pelos missionários nesta construção que opõe tupi X tapuia, observado em diferentes estudos atuais[186]. A tensão que antagoniza estes dois grandes grupos indígenas (lembrando que estes marcadores étnicos não conformam de maneira alguma uma unidade étnica e cultural), ao final incrementa a construção de ruptura entre o litoral e o sertão.

O que se nota nas fontes quinhentistas e seiscentistas é

---

184 Monteiro Op. cit.

185 Ibídem. pp. 58-59.

186 *Cfr.* Paula Montero (org.), *Deus na Aleia – missionários, índios e mediação cultural,* Rio de Janeiro, Globo, 2006; Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, 2003, Bauru/São Paulo EDUSC/ANPOCS; dentre outros.

precisamente a tensão entre a busca de uma unidade Tupi – afirmada no contraste com os Tapuia – e a divisão fragmentária dos povos do litoral num grande número de etnônimos específicos. Como já vimos [...] esta tensão ganhou novos contornos no século XIX, através das releituras que os primeiros historiadores nacionais fizeram dessas mesmas fontes. No entanto, se parte do problema pode ser atribuída às leituras de observadores que pouco entendiam da organização social ameríndia, esses relatos também deixam transparecer algo da percepção indígena do processo de "etnificação"[187].

Na ausência dos historiadores, são os sociólogos e os antropólogos[188] – quiçá, atendendo à sugestão de Varnhagen, de que para os índios brasileiros só haveria a etnografia – como Alfredo Métraux e Florestan Fernandes, que se utilizaram largamente de fontes escritas dos séculos XVI e XVII para a construção dos modelos da sociedade tupi. Se hoje temos um conhecimento sistematizado sobre este povo, inclusive das fontes, é devido em grande parte ao trabalho destes antropólogos, e não dos historiadores.

Mas não apenas a história se desinteressou pelos estudos dos povos indígenas históricos. A arqueologia é um campo muito recente no Brasil, ganhando status de atividade acadêmica somente na segunda metade do século XX. Antes disso, as primeiras pesquisas arqueológicas, fortemente influenciadas pela antropologia, estavam voltadas de um lado, ao entendimento da distribuição dos principais grupos indígenas, dentre os quais se destacavam o tupi, e de outro, no estabelecimento de marcadores culturais, tendo como referência e contraponto, as sociedades estratificadas andinas. O cenário da arqueologia no Brasil sofre uma profunda mudança entre os anos 1965-1982, primeiramente com o Projeto Nacional de Pesquisas Arqueológicas, PRONAPA[189], que objetivava a elaboração de um quadro geral das culturas

---

[187] Monteiro Op. cit. p. 66.

[188] E aqui podemos mencionar vários autores posteriores a Francisco Adolfo de Varnhagen como, Alfredo d'Escragnolle de Taunay, José Francisco da Rocha Pombo, Pedro Calmon, Serafim Leite, Oliveira Viana e Gilberto Freyre. Como adverte Leonardi, estas narrativas sobre os índios, foram realizados em um período em que os estudos antropológicos já estavam em pleno desenvolvimento no Brasil, não se justificando sua persistência. Ibídem.

[189] Coordenado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, e a Smithsonian Institution (EUA).

brasileiras[190], e posteriormente com o acolhimento de pesquisas por diversos Museus e Universidades[191].

A partir dos anos 1970, na emergência dos movimentos indígenas por um lado, e da ampliação dos estudos acadêmicos em universidades brasileiras que favorece uma busca por novos objetos no amplo campo das Ciências Sociais por outro lado, é que este quadro começa a mudar. Na década de 1980 ainda são tímidos os avanços, como observa Monteiro,

Os estudos coloniais, de tradição antiga, tiveram uma espécie de renascimento neste período, com a exploração de arquivos antes inexplorados (como dos cartórios e das dioceses) e com um novo aproveitamento dos ricos acervos portugueses, com certo destaque para os processos do Santo Ofício. O resultado foi uma verdadeira explosão de estudos sobre os escravos e a escravidão, sobre os cristãos novos e a Inquisição, sobre as mulheres, sobre os pobres, sobre os "desclassificados", enfim sobre um vasto elenco de novas personagens que passaram a desfilar no palco da história brasileira, junto com novas perspectivas sobre a história social, demográfica, econômica e cultural. Mas se alguns esquecidos da história começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores[192].

A consolidação dos movimentos de auto afirmação indígena nos últimos 25 anos, somado ao fortalecimento da pós-graduação no país, se materializou em uma maior produção de conhecimentos sobre os povos indígenas em que já não é possível aceitar a ideia de "índios sem história", criada no século XIX pela historiografia nacional[193].

Com relação as fontes históricas, para entendimento das populações indígenas, destacamos as narrativas e crônicas escritas pelos viajantes e naturalistas que percorreram o vasto território brasileiro. No século XIX no rastro da vinda da Família Real e com a consolidação do capitalismo na Europa, há um novo interesse pelo Brasil. Os naturalistas que se deslumbravam com a riqueza natural do Novo Mundo, são

---

190 André Prous, *Arqueologia Brasileira*, Brasília, Editora UnB, 1992.

191 Museu Nacional (UFRJ), Museu Paranaense Emílio Goeldi, Museu Paulista, Museu de Antropologia (UFSC) e Instituto Pré-História (USP), principalmente.

192 Monteiro op. cit. p. 7.

193 Pompa Op. ct. p. 64.

também as principais fontes de dados sobre muitos dos povos indígenas que viviam no interior, desconhecidos também dos brasileiros que habitavam o litoral. Em suas descrições se destaca a natureza; os indígenas comparecem como uma parte indissociável desta natureza.

No bojo dos estudos recentes sobre os povos indígenas produziu-se um resgate destas fontes, e, neste sentido, torna-se necessário observar certos cuidados em seu manuseio, pois tratam-se de relatos pessoais, carregados de uma visão ocidental, com prejuízos religiosos e sociais que devem ser cuidadosamente observados em sua leitura. Além do mais é através destes textos que europeus, índios e brasileiros reinventam a si mesmos. Para nós, seu interesse reside no fato de muitos deles relatam contatos diretos com os índios, como é o caso dos índios puris[194].

Estas fontes históricas nos indicam que os povos indígenas das regiões norte e noroeste fluminense desde a perspectiva da filiação linguística, estavam associados ao tronco Gê/Jê, embora "os viajantes e cronistas primeiro, e os historiadores e arqueólogos depois, não se preocuparam, ou não tiveram conhecimentos suficientes, para fazer distinções entre cada um dos grupos"[195]. Estas fontes indicam que estes povos não faziam uso das línguas macro-tupi. As filiações linguísticas, tem sido usadas, por simples analogia como marcadores étnicos para os povos indígenas "arqueológicos"[196] e, o caso que analisamos não é diferente, estando filiados ao grupo linguístico Gê/Jê, automaticamente corresponderiam do ponto de vista da etnoarqueologia, à tradição Una. Mas devemos indagar se podemos relacionar de forma automática os dados da etnohistória aos dados provenientes da arqueologia.

Acreditamos que, para a produção do conhecimento sobre a história indígena no vale do Paraíba do Sul, faz-se necessário o cotejamento das informações provenientes da

---

194 As primeiras referencias aos índios puris, muitas vezes referem-se indistintamente aos índios coropó e coroado. Para fins deste texto nos concentramos apenas naqueles relatos que fazem referência unicamente ou maiormente aos puris.

195 Luft Op. cit. p. 4.

196 Sobre tudo nas discussões respeito as tradições Tupi e Guarani (Ondemar Dias, "Considerações a respeito dos modelos de difusão da cerâmica tupiguarani no Brasil", *Revista de Arqueologia*, 8 (2), São Paulo, SAB, 1994-1995, 117; André L. R. Soares, "Arqueologia, história e etnografia: o denominador guarani", *Revista de Arqueologia*, 14-15, São Paulo, SAP, 2001-02, 107).

pesquisa histórica com as provenientes da pesquisa arqueológica. Em ambos os casos há uma marcada ausência de trabalhos de pesquisa especializados e dados sistematizados.

Entendemos que, "se a Arqueologia que defendemos é uma História das sociedades passadas, que busca o maior número de documentos, sejam eles escritos e/ou materiais, é necessário que comecemos, urgentemente, a trabalhar com os grupos indígenas"[197]. Neste sentido, o uso de diferentes fontes – histórica e arqueológica – deve contribuir para se evitar o uso quase automático da analogia histórica para os grupos populacionais em questão. Esta observação é fundamental tendo em conta que, se por um lado a historiografia aponta para o fato destes povos se configurarem como grupos não tupi, no caso, para a tradição Gê/Jê, a arqueologia aponta para a tradição tupi-guarani. Melhor dito, as cerâmicas e restos materiais encontrados nesta região, estão relacionadas à tradição tupiguarani. Souza et alli.[198] já haviam, em 1988, apontado para este fato, em seu relatório. Este fenômeno se aplica também na Zona da Mata Mineira, onde Oliveira[199] se enfrenta a esta mesma incoerência em suas pesquisas.

Neste ponto há de se ressaltar uma questão que tem tomado parte das discussões na Arqueologia, e que diz respeito às classificações linguísticas, culturais e arqueológicas, como por exemplo, a relação acrítica entre grupos tupi-guarani, troncos linguísticos macro-jê e macro-tupi, e tradição arqueológica tupiguarani, além das subtradições corrugada, pintada e escovada. De fato, as armadilhas de uma filiação étnica-cultural a um único aspecto da cultura material, consequentemente a um tronco linguístico têm constituído um dos maiores problemas da arqueologia brasileira nas últimas décadas[200].

Antes, porém, faz-se necessário analisar com acuidade o processo de colonização destas populações a partir da categoria "etno-história". Destacamos que as categorias

---

[197] Luft op. cit. p. 2.

[198] Alfredo A. C. Mendonça Souza *et alli.*, "Notícias preliminares sobre o Programa Arqueológico do Norte Fluminense". Em MUNDA, 15, Coimbra, 1988. pp. 108-112.

[199] Ana Paula de P. L. Oliveira, "Os Indígenas da Zona da Mata Mineira: Contribuições Etnohistóricas, Etnográficas e Arqueológicas", *Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata Mineira – São João Nepomuceno*, Juiz de Fora, Editar, 2004.

[200] Oliveira Op. cit.

"étnicas" que manejamos, não são estabelecidas pelos próprios índios, mas atribuídas e descritas por indivíduos externos ao grupo e que em geral, pouco compreendiam sobre o modo de vida dos povos ameríndios. Mesmo a definição de grupo étnico, proveniente da antropologia é problemática e não aborda adequadamente a questão das fronteiras e limita as explicações sobre a diversidade cultural, o que produziu, nas palavras de Fredrik Barth "um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha"[201]. Em nosso caso específico, a exemplo dos historiadores e etnohistoriadores norte americanos, precisamos voltar a ler a história do contato entre invasores e nativos a partir das estratégias desenvolvidas pelos próprios indígenas e em função de uma re-conceituação da noção de fronteira, "esta ultima ya no concebida como un espacio marcando un limite real entre 'civilización' y 'barbarie', sino como un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos de distintos orígenes"[202].

Alguns estudos etnohistóricos têm evitado os discursos reducionistas sobre o impacto da conquista europeia. Embora seja inegável a gravidade do processo de colonização, marcado pela violência e pelo aniquilamento de diversos grupos culturais, é preciso reconhecer que estes confrontos produziu novas sociedades e novos tipos de sociedade[203]. Boccara argumenta que é necessário "desmantelar a radical oposição entre 'pureza originária/contaminação pós-contato', binômio que teima em resistir, sublinhando-se o processo contínuo de inovação cultural"[204].

É nesse contexto, ou seja, a partir de uma releitura dos documentos, e da aceitação de espaços fronteiriços mais permeáveis, onde a cultura é fator de intercessão é que devemos pensar o debate sobre etnicidade e, sobretudo, às filiações linguísticas destes povos indígenas. É preciso considerar que no movimento produzido a partir da conquista e do processo de colonização se incluem a incorporação de novos elementos (de outras etnias, incluindo-se as dos

---

201 Philippe Poutignat, *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, UNESP, 1998. p. 190.
202 Boccara Opl. cit. p. 2.
203 Schwartz *et* Solomon *apud* Monteiro Op. cit. p. 55.
204 Boccara *apud* Monteiro Op. ci. p. 56.

conquistadores[205]), sem cair no equívoco de identificar e distinguir os grupos étnicos apenas pela sua morfologia cultural, sem levar em consideração a sua organização étnica. Hill propõe que, considerando-se o princípio de um contínuo processo de interação cultural, fugir à abordagem das filiações linguísticas como determinantes culturais. Para ele, são as estratégias culturais e políticas das populações originárias que devem criar (e renovar) "identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidade e mudanças radicais"[206]. Parte significativa das categorias que manejamos, sobretudo os marcadores genéticos, foram construídas no processo colonial, e na maioria das vezes, refletem estratégias de controle e políticas de assimilação, como nos adverte Monteiro[207].

III

A região de que trata este texto situa-se geograficamente no noroeste do Estado do Rio de Janeiro onde está inserida a bacia inferior do rio Paraíba do Sul. A vertebração deste território esta marcada pois, pela presença do rio Paraíba do Sul[208] que constitui um importante elemento no processo de colonização e da organização do Império do Brasil, acolhendo as economias mais importantes do país no século XIX, a cafeeira e a açucareira. A vegetação originária, hoje quase inexistente, estava composta por arbustos e árvores, formando florestas ombrofilas densas e estacionais[209]. Esta vegetação original deve haver sido impressionante, densa

---

[205] Não esquecer que entre os europeus também eram diferentes entre si, e que no processo de colonização, se subjaz um importante jogo identitário, onde categorias como sangue, religião e condição social estão em jogo (Monteiro, Ibid., 58), e em processo de reinvenção. Os relatos dos naturalistas que percorreram a região permitem saber que os colonos e proprietários de terras que se podiam se encontrar nesta região, estava formado por um mosaico étnico europeu. Além de portugueses, outras nacionalidades como alemães, suíços e franceses vieram a povoar esta região.

[206] Hill *apud* Monteiro Op. ci. p. 56.

[207] Monteiro Op. ci. p. 58.

[208] O rio Paraíba do Sul, possui uma extensão de 1.137 km e atravessa três estados da federação – São Paulo, Minas Gerais y Rio de Janeiro – constituindo se em uma fronteira natural entre os dois últimos; sendo que sua bacia alcança uma área de 57.000 km^2. Destacam-se dois importantes afluentes na região de nosso estudo: os rios Pomba e Muriaé.

[209] Paulo Bidegain *et al.*, *Lagoas do Norte Fluminense - Perfil Ambiental*, Rio de Janeiro, Semads, 2002. p. 18.

e com exemplares magníficos, tornando difícil o trânsito de pessoas e causando àqueles que habitam o litoral, pouco afeitos à densa floresta, uma impressão de impenetrabilidade.

Os caminhos que cortavam a mata atlântica eram difíceis de serem atravessados. A administração colonial visando o controle das minas, manteve até o século XVIII restrições à instalação de vilas e povoados nesta imensa área, e por outro buscava assegurar que a circulação de gentes e de mercadorias estivesse concentrada em uma única rota. Para Mercadante estes fatores favoreceram a que, apesar de vizinha ao litoral, permanecesse "uma floresta virgem e habitada apenas por índios e animais"[210].

De fato, alguns naturalistas, nos deixam suas impressões sobre o impacto causado por estas florestas. Burmeister, no século XIX, se deslumbra diante da imponência e majestade do rio Paraíba do Sul e descreve com evidente fascinação a vegetação dos caminhos por onde passa, nas proximidades da Aldeia da Pedra, hoje Itaocara. Maravilha-se diante do gigantismo das árvores, que "não somente eram mais altas, mais também mais majestosas"[211], mas do conjunto, a mata virgem: "em parte alguma encontráramos ainda outra tão majestosa e opulenta"[212]. Em suas palavras,

> De um lado, temos a natureza verdejante, frágil, graciosa e alegre, que atrai e encanta; de outro, a formação gigantesca, majestosa e serena, que nos enche de deslumbramento e contrição e que convida a meditações serias, como se entrássemos numa catedral gótica de impressionantes proporções. Não há outro sentimento que se possa comparar ao que se apossou de mim, ao atravessar e contemplar a selva brasileira, senão o que me invadiu quando, extasiado, admirei as catedrais de Colônia, Magdemburgo, Notre Dame ou Westminster. Se era a obra do homem que aí me impressionava pela sua perfeição e inspiração, era aqui a natureza viva, que, em sua atividade incessante, produz as maiores maravilhas concebidas pela imaginação humana[213].

---

210 Paulo Mercadante. *Os Sertões do Leste,* Rio de Janeiro, Zahar, 1973, 22.

211 Hermann Burmeister, *Viagem ao Brasil – Através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda., São Paulo, EdUSP, 1980. p. 170.

212 Burmeister Op. cit. p. 170.

213 Ibídem. p. 171.

Esta impressão da natureza, somada à possibilidade de encontrar novas espécies vegetais e animais era um forte atrativo para os naturalistas. No século XIX, está em curso um projeto de história natural, que irá determinar práticas sociais e de significação, nas quais as viagens e a literatura de viagem eram vitais[214]. Impulsionados pela possibilidade que se oferece à partir da independência e constituição do Império do Brasil, são muitos os naturalistas que cruzam esta região, tanto no sentido sul a norte – em viagens partindo do Rio de Janeiro em sentido do Espirito Santo e Nordeste – quanto regionalmente, no sentido dado pelo vale do rio Paraíba do Sul. Estes naturalistas "com o intuito de identificar, catalogar e descrever a fauna, a flora e a geográfica da região"[215], nos deixaram ricos relatos sobre os povos indígenas, completamente distintos daqueles provenientes da administração portuguesa. O olhar admirado, mas de carácter científico e classificatório, em geral desprovido da moral católica, fornece ainda ao historiador hoje um manancial importante para se compreender os povos indígenas e as estratégias de criação/recriação cultural e política das identidades.

Estes encontros entre naturalistas e índios, ocorriam em geral, num limiar entre a floresta e a ocupação colonial. Chamaremos este espaço de zona de contato, no sentido define Pratt[216]: o espaço dos encontros coloniais, o lugar onde pessoas separadas geograficamente e historicamente se encontram e estabelecem relações duradouras, em geral em condições de coerção, inquietude e conflito[217]. Esta área limítrofe entre a ocupação colonial e a floresta subjugada ao mito da "natureza intocada" é para nós a zona de contato. Contato entre sujeitos europeus (entendidos como um conjunto desigual de cidadãos e nacionalidades), brancos e do sexo masculino e o povo puri.

---

214 Pratt, Mary Louise, Ojos Imperiales – Literatura de viajes e transculturación, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 84.

215 Vlademir José Luft, *Da História à Pré-História: as ocupações das sociedades Puri e Coroado na bacia do rio Pomba (o caso da Serra da Piedade)*, Tese de Doutorado, UFRJ, 1999. p. 12.

216 Pratt Op. cit. p. 33.

217 Entendemos que as relações duradouras estão marcadas mais pelos residentes e menos pelos naturalistas que estão de passagem; no entanto consideramos que estes pertencem "geograficamente e historicamente" àqueles: colonos, padres, etc.

Ao lidar com esta documentação é preciso, como adverte Montero, não esquecer "os determinantes culturais que constituem os 'filtros' através dos quais os europeus percebiam os índios"[218]. Para a autora "esses filtros não são os mesmos para todas as fontes: havia diferenças internas nesses olhares, pois havia percepções diferenciadas e estratégias específicas de apreensão e transcrição do 'outro'"[219], o que exige cuidado redobrado com as fontes.

IV

As primeiras notícias sobre os índios puris, dão conta de sua presença, na região onde hoje se encontram as cidades de Lorena, São José dos Campos, Paraibuna e Taubaté, no estado de São Paulo. Pelo menos é o que informa os relatos de Anthony Knivet[220], corsário inglês que perambulou por terras brasileiras a finais do século XVI e início do XVII. É certo que os relatos de Knivet, são considerados fantasiosos, mas não há razão para, neste caso, desacreditar tal referência. Curt Nimuendajú igualmente indica a presença destes índios na mesma região, entre os anos de 1597 e 1645[221]. Sabemos que em razão do processo colonizador, houve constantes perseguições e apresamentos de índios para atender a demanda de trabalho compulsório[222]. Os índios puris ao parecer, fizeram do vale do Paraíba do Sul, a rota para escapar das pressões que então sofriam. Em seu percurso enfrentam as chamadas "entradas e bandeiras" de apresamento relacionado à exploração de ouro em Minas Gerais e

---

218 Paula Montero [org.], "Introdução – Missionários, índios e mediação cultural", Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, 2006. p. 12.
219 Montero, *Idem*.
220 Anthony Knivet, *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*, Rio de Janeiro, Zahar, (1591) 2008.
221 IBGE, *Mapa Etno-Historio de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro, IBGE, 1981.
222 Como exemplo, mencionamos uma carta encaminhada pelo Marques de Lavradio (1699-1760), Vice-Rei do Estado ao mestre de campo João José de Barcelos, em que ordena que se "seduzissem alguns índios a virem ao Rio de Janeiro, para perderem o horror aos costumes civis, poderem domesticar-se e serem uteis à Igreja e ao Estado" (citado em José de Souza A. Pizarro e Araújo, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, (1820) 1945, 89). Claro esta que este processo de "sedução" estava impregnado de violência.

posteriormente a implantação do cultivo do café por todo o vale. Entre final do século XVIII e inicio do XIX alcançam a bacia inferior do rio Paraíba do Sul, nas confluências dos rios Pomba, Negro e Muriaé.

A ocupação colonial no que hoje é o noroeste fluminense se deu no sentido contrario, isto é, do litoral para o interior, cuja população foi incrementada mais tarde por uma migração de povoadores vindos de Minas Gerais no sentido de oeste-leste. Os índios puris e coroados constituíam uma ameaça aos portugueses em toda a extensão do vale do rio Paraíba do Sul, divisa natural entre as províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, que desde finais do século XVIII torna-se área de expansão da colônia. E, longe de conformarem um grupo homogêneo, os índios mantinham feroz disputas entre eles.

Neste processo, as florestas deixaram se constituir-se em uma barreira intransponível, e novos setores econômicos passam a reivindicar este território que definimos como zona de contato. Os conflitos precisavam ser apaziguados e tem início as tentativas de evangelização em busca da paz. Paz entre os índios e paz entre os índios e os brancos.

A primeira tentativa de evangelização nesta região foi a implantação da Aldeia de Santo Antônio de Guarulhos, na margem esquerda do rio Paraíba do Sul, próximo à cidade de Campos dos Goytacazes, por frades capuchinhos franceses (1659) e italianos (1672)[223]. Mal sucedida estas tentativas, tentaram construir outras aldeias às margens do rio Muriaé, projeto que também fracassou. Posteriormente, tentaram com mais sucesso, formar alguns núcleos duradouros ao longo do rio Paraíba do Sul. No entanto, é somente a partir de 1781, com a chegada dos freis capuchinhos italianos Vitório de Cambiasca e Angelo de Lucca, que os aldeamentos no vale do Paraíba do Sul, São José de Leonissa (atualmente São Fidelis) e Aldeia da Pedra (atualmente Itaocara) deram resultados mais permanente[224]. Estas duas aldeias foram estabelecidas para aldear principalmente os índios puris[225].

Entendemos o processo de expansão para o interior, isto é, rumo ao sertão na Província do Rio de Janeiro

---

223 Joaquim Norberto de Souza Silva, "Memória histórica e documentada das aldeias de índios do Rio de Janeiro" [1852], *Revista do IHGB*, vol. 62, nº 15, 1854. pp. 301-544.

224 Alberto R. Lamego, *O homem e a serra*, Rio de Janeiro, IBGE, 1950.

225 Mª Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003, 90.

constitui-se, de um projeto econômico e de consolidação do território por parte do Estado Imperial e da burguesia emergente. Primeiramente os monges, como agentes deste Estado, deviam controlar e domesticar os índios tapuias, ao mesmo tempo que deviam fazer recordar as normas de conduta aos homens que ali viviam abandonados à própria sorte pelo aparato colonial. A seguir a introdução do café (cujo cultivo veio se estendendo pelo vale desde São Paulo) e a implantação das estradas de ferro. No litoral, próximo à foz do rio Paraíba do Sul, a expansão da agroindústria canavieira identificada na paisagem da planície pelas eretas chaminés, com que se exibiam os usineiros locais. Neste cenário complexo, onde se instalam atividades econômicas de grande intervenção na paisagem (o que chamamos de zona de contato) é que terá lugar o processo desde onde irá emergir novos rearranjos sociais, que vão significar a incorporação do outro na construção de si-mesmo[226].

Os relatos de naturalistas como Maximiliano e Burmeister que estiveram por esta região a meados do século XIX, nos dão conta de que os índios puris permaneciam, apesar das tentativas dos missionários, nômades e com um reduzido conjunto de pertences – somente aquele suficiente para a sua sobrevivência no ambiente de densa vegetação em que viviam. As descrições remetem a um povo destribalizado, apático, vencido pela dureza da conquista, o que os tornava aos olhos dos naturalistas, mais próximos de um estado selvagem. Maximiliano expressa sua alegria em encontrar-se com estes seres, "assim que consegui meu objetivo, abreviei a minha permanência, e apressei-me em visitar, o que representava para nós a raridade de maior interesse, uma tribo de tapuias ainda em estado selvagem, existentes nas vizinhanças, junto ao Paraíba"[227].

Esse encontro com "gente nua e escura" que constituía, aos olhos do príncipe naturista austríaco "um espetáculo dos mais interessantes e singulares"[228], não expressa o longo e cruel percurso deste povo em seu deslocamento pelo vale do Paraíba do Sul.

Depois de mais de um século de perseguições sofridas no próprio 'habiat', da imposição, pelos conquistadores, de lei e padrões de comportamento incompreensíveis e exóticos, dos

---

226 Boccara Op. cit. p. 112.

227 [Príncipe] Maximiliano de Wied-Neuwied, *Viagem ao Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, EdUSP, 1989. p. 99.

228 Wied-Neuwied Op. cit. p. 108.

engodos, traições, injustiças, maus tratos, submissões humilhantes, repressões e castigos brutais, dos trabalhos servis, extenuantes e titânicos, que violentaram o direito natural (tão proclamado na época) e destruíram a personalidade do indígena, somente poderia restar, do homem livre e alegre de outrora, um espectro dominado por profunda e aniquilante descrença em tudo e em todos[229].

Já advertimos que se conhece mais deste povo indígena a partir de finais do século XVIII e inicio do século XIX, a razão de um maior numero de naturalistas e viajantes em trânsito por esta região e que mediante estes relatos foi possível conhecê-los melhor. Embora a maior parte dos índios com os quais estes viajantes se encontram, já estavam aldeados ou submetidos a relações de trabalho pelos colonos, devemos considerar as relações dialéticas que permitem a construção e a emergência de novas formas sociais. O processo de assimilação não deve aqui ser visto como o horizonte da aculturação[230]. É desejável buscar entender as estratégias de construção das novas identidades, forjadas na relação entre os diferentes grupos que compartiam um determinado território, ou seja, a zona de contato.

Após o longo período de contato[231] com os colonizadores, estes índios já se encontravam com a estrutura social fragmentada. A ausência de referências nos relatos a certas atividades, como a produção cerâmica, nos permite entrever a complexidade das interações que ocorrem neste zona de contato. Apesar de ainda sustentarem uma vida nômade, como vimos apontam alguns autores, na prática a tendência é a de que cada vez mais se integrem economicamente e socialmente. A presença dos missionários católicos e a instituição do sacramento católico através do ato de batismo, dava ao índio um padrinho pertencente à sociedade colonial estabelecendo um vinculo entre índios e colonos e reforça o processo de integração. No entanto, essa tentativa de integração não necessariamente corresponde à

---

229 Paulo Pereira dos Reis, *O indígena do Vale do Paraíba – Apontamentos históricos para o estudo dos indígenas do Vale do Paraíba paulista e regiões circunvizinhas*, São Paulo, Governo do Estado, 1979, 73.

230 Boccara op. cit. p. 3.

231 Aqui também na perspectiva que propõe Pratt, ou seja, "las dimensiones interactivas e imprevistas de los encuentros coloniales" (…) "una perspectiva 'de contacto' destaca que los individuos que están en esa situación se constituyen en y a través de su relación mutua"; Pratt, *Ibid*. p. 34.

crença na capacidade deste povo em civilizar-se, como vemos nesta afirmação de Burmeister, "uma vida social e civilizada nunca encontrará terreno propício entre os índios, pois sua natureza individualista e não comunicativa repele-a. Eis o verdadeiro e mais profundo motivo do fracasso da civilização do índio americano"[232] .

Neste intricado processo de elaboração de novas identidades, deve ser considerado o peso das falas das autoridades (representada pelos viajantes e naturalistas) que, de acordo com Bourdieu, consiste no ato de "afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei, é um acto de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia" [233]. As literaturas de viagem repercutem socialmente aderindo à historiografia brasileira de modo a conformar nossa imagem sobre estes povos. Fruto dos processos classificatórios da natureza, próprios da história natural que se construía, estes relatos não escapam às classificações dos povos indígenas. A visão que Hernann Burmeister, como outros viajantes, tem dos índios puris, sem duvida foi compartilhada pelo segmento dominante e colonos.

Enquanto estes relatos destacavam as características que aproximavam os puris da natureza, portanto de seu estado selvagem, os índios estabeleciam as formas de se inserirem na sociedade colonial. Às descrições que se nos oferecem, se aderem formas adjetivadas que permitem irmanar, ainda mais, estes indivíduos no ambiente natural, e assim, tal como qualquer outro animal: não vestiam, não tinham choça nem roça, obtinham seus alimentos da pesca e da caça, possuíam o olfato aguçado. Os processos adaptativos na perspectiva social que levaram este povo indígena a prescindir de objetos, adquirir habilidade em se mover na mata, e de se abrigar com poucos recursos, demonstraria a profunda vinculação entre o índio e o meio ambiente em que esta inserido. Neste contexto, Maximiliano destacou a habilidade com que os índios se moviam na densa vegetação, "nós europeus, sentíamos muita dificuldade em caçar nesses lugares pantanosos e silvestres, á beira do rio; mas os

---

[232] Burmeister Op. cit. p. 168.

[233] Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

caçadores índios, seminus, penetravam com muito mais facilidade nas brenhas"[234].

Entre estes viajantes e naturalistas europeus encontramos uma das raras mulheres que atravessou esta região e deixou um precioso relato de suas viagens, Ida Pfeiffer. Embora tenham havido mulheres, sobretudo inglesas, realizando viagens pela Europa no século XIX, não muitas ousaram atravessar o atlântico. É Pfeiffer que nos deixa um interessante relato sobre os sentidos dos índios,

Os puris devem ser muito especialmente úteis no rastreamento de negros fugitivos, pois os seus órgãos olfativos são especialmente bem dotados. Eles sentem o cheiro do fugitivo nas folhas das árvores, e o negro não consegue alcançar um rio onde possa caminhar ou nadar uma longa distância; assim, só em casos extremamente raros ele deve escapar ao índio em seu encalço[235].

A autora sugere que os "órgãos olfativos" dos indígenas são um componente intrínseco de seu atributo selvagem (o que os tornaria mais parecido a animais) , e talvez de forma inconsciente nos permite compreender a inserção destes na sociedade colonial por meio do trabalho. Pode-se argumentar que os índios foram desde o principio da colonização personagens fundamentais nos constantes descimentos[236] pela facilidade de embrenhar-se nas matas e buscar rastros de outros índios e também de negros fugidos. No entanto, este relato explicita a existência de relações de trabalho que podem ser entendidas como um processo de transculturação.

Alguns dos relatos analisados permitem visualizar que competências aludiam aos indígenas neste processo de expansão colonial, que também ocasionava uma profunda mudança na paisagem. O principal era trabalho de talha das árvores e seu transporte pelo rio. Este trabalho relacionado ao desmatamento deve ser visto, na minha opinião, concomitante

---

234 Wied-Neuwied Op. cit. p. 127.

235 Luiz Barros Montez, *O Brasil para os europeus e outros ensaios: testemunhos germânicos (séculos XVIII – XIX) – artigos e traduções de viajantes*, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, 2006. p. 364.

236 *Descimento* eram as expedições levadas a acabo por missionários com o objetivo de convencer os índio para que "descessem" de suas aldeias para irem viver nos *aldeamentos* ou *repartições* religiosas. Embora não possuíssem um carácter militar, na prática constituía uma forma de fomentar mão-de-obra para trabalho compulsório.

à ideia recorrente entre os viajantes e naturalistas de uma cultura material pobre.

Deste modo comecemos por alguns descrições relativas à indigência da cultura material, que em geral está associado ao nomadismo. Maximiliano observa este modo vida e descreve:

> A rede de dormir tecida de embira fica suspensa entre dois trocos de árvores, aos quais, em cima, está amarrada transversalmente, com uma corda de cipó, uma viga, contra a qual dispõem obliquamente o lado do vento, grandes palmas, forradas embaixo com folhas de Heleconia ou 'patioba', e quando perto das plantações, de bananeiras (…) São pequenas e expostas de todos os lados, que se o tempo é mau, procuram proteção comprimindo-se em roda de fogo e acocorando-se nas cinzas, fora daí, o homem se estende a vontade na rede, enquanto a mulher cuida do fogo e assa a carne[237].

É este autor que ainda descreve os modestos utensílios, "tigelas feitas com frutos da crescentia cuyete, ou pequenas cabaças (…), bambus para flechas e pontas de flechas, algumas penas e provisões e cestos grandes feitos de folhas verdes de palmeira entrelaçada"[238]. Esta relação da cultura material nos permite uma ideia do exíguo que eram os pertences dos índios puris, estratégia própria de um povo nômade. É também Maximiliano quem observa que os índios abandonam sus moradas, em suas palavras "as mais primitivas do mundo (...) sem saudades, quando a região circunvizinha não mais lhes garante alimentos suficientes"[239], assinalando o desprendimento material do índio, divergente da mentalidade europeia.

Dentre as primeiras descrições sobre as moradias, datadas do início do século XIX, está a de Debret que ao tratar dos menos civilizados, relata que as cabanas se apresentam como berços, cobertas de folhas de palmeiras e com tão somente três pés de alto[240]. Sanit-Hilaire ao passar por esta zona, menciona o fato das choças estarem mal construídas e

---

237 Wied-Neuwied Op. cit. p. 110.
238 Ibídem.
239 Ibídem.
240 Jean Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Martins, 1965, 111.

cobertas de folhas de palmeiras[241]. A meados do século Hernann Burmeister descreve que: "a choça do puri se constituía de leves habitações, feitas de folhas de palmeira e assemelhando-se a grande gaiolas de pássaros, no qual geralmente se localizavam em torno das habitações de outros habitantes"[242]. Um contemporâneo, J. J. von Tschudi reforça a descrição anterior, "a uma pequena légua atrás da vila, encontramos, às margens do caminho, alguns miseráveis ranchos de índios. Em nenhum deles havia plantação e, passando por estas habitações, encontrei seus moradores numa inércia estúpida, mas sempre prontos a pedir esmolas. Ninguém tinha para com esta gente a mínima consideração"[243].

O olhar feminino e detalhista da austríaca Ida Pfeiffer, descreve com mais exatidão a miséria que girava entorno dos índios puris.

> Aqui encontrei a maior indigência, a maior miséria! – Eu já tinha visto em minhas viagens muitos quadros de pobreza, mas em nenhuma parte como esta.
> Sobre um pequeno espaço embaixo de altas árvores estavam levantadas cinco choupanas, ou, mais propriamente, caramanchões (com 18 pés de comprimento por 12 de largura). Quatro varas enfiadas na terra, junto a elas uma vara transversal, formavam o esqueleto; o telhado era formado por grandes palmeiras, entre as quais a chuva podia penetrar bem tranquilamente. O caramanchão era totalmente aberto em três lados. No interior pendiam algumas redes, e sobre o chão ardiam algum fogo e cinzas, nas quais eram assadas algumas raízes, espigas de milho e bananas. Num cantinho sob o telhado ficava armazenada uma pequena provisão destes víveres e algumas cascas de abóbora espalhadas, que serviam aos selvagens como substitutos de terrinas, panelas, bilhas etc. Os compridos arcos e flechas, suas únicas armas, apoiavam-se na parede ao fundo[244].

Ao final do século XIX, o que se relata sobre estes indígenas, de modo sucinto é que, não se vestiam, não tinham choça, eram polígamos, pacíficos y medrosos; não eram

---

241 Auguste de Saint-Hilaire, *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1974, 32.
242 Burmeister op. cit. p.172.
243 J.J. von Tschudi, *Viagem às províncias do Rio de Janeiro e São Paulo*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980. p. 31.
244 Pfeiffer *apud* Montez op. cit. p. 363.

antropófagos e não cultivavam a terra, vivendo da pesca e da caça, que trocavam por aguardente e tabaco[245]. Através destes recortes de relatos vemos que os índios puris viviam no limite de suas provisões, tendo como base alimentar principal o que retirava da floresta ou aquilo que era capaz de trocar com a sociedade colonial. A inserção do índio no processo civilizatório por meio do trabalho é visto por estes autores como caminho para uma possível civilidade. Neste contexto, o trabalho indígena mais apreciado pelos fazendeiros da região e nos quais eram reconhecidos como os mais aptos, era o desmatamento e o transporte da madeira pelo rio, ou seja, um trabalho que inexoravelmente conduzia à desaparição de seu modo de vida.

A aptidão para o trabalho de talha e transporte de madeira, faz com que Tschudi reconheça, diferentemente do que argumentou Burmeister, um traço de civilização nestes indígenas[246]. A ideia de trabalho também esta presente quando estes naturalistas vislumbram algum terreno cultivado pelos índios; os índios 'civilizados' cultivam a mandioca, laranjas e bananas ao lado de sus casas, mas não costumam fazer, no entanto, para espanto dos europeus, reserva de alimentos. De fato, parece ser que os índios conjugam dois modos de vida: aquela mais nômade e uma mais sedentária, quando o índio tem um maior convívio com a colônia, em geral, quando se empregam por jornadas nas fazendas, sobretudo para o corte de árvores e seu transporte pelo rio. O relato de Tschudi é bastante revelador deste comportamento hesitante.

> As tribos não levam, porém, vida sedentária, retiram-se frequentemente para o mato, onde vivem alimentando-se exclusivamente da caça a da pesca. Mas os hábitos adquiridos no contato com os brancos os traz de volta às fazendas. Porém nada se faz por animar este processo de cultura e civilização dos indígenas. Uma ou outra vez uma jovem índia se torna amante de fazendeiro ou outro qualquer branco, mas daí nada advém em benefício da tribo. Nos locais onde atualmente se abatem árvores, haverá, dentro em breve, roças e pastagens, e na medida que a cultura for penetrando na floresta, os indígenas forçosamente irão sendo forçados a se retirar. Mas tal processo de penetração se desenvolve na periferia de todas

---

245 [Monsenhor] Camillo Passalacqua, *Assumptos. Apresentado em sessão ordinária do IHGB*, 1898.

246 Tschudi op. cit. p. 29.

> as colônias existentes, de modo lento e contínuo, e o círculo se fecha cada vez mais, impondo ao índio o dilema inexorável, assimilação ou rendição. (...) o que se pode prever com certeza é que, dentro em poucos decênios, os índios serão expulsos do território da província do Rio de Janeiro e procurarão refúgio no da província do Espírito Santo. (...) Os dias dos Puris estão contados. Para onde quer que se dirijam, encontram sempre tribos inimigas e mais fortes, e, não se dispondo eles a uma guerra de extermínio, nada mais lhe resta que procurar a proteção dos habitantes civilizados, adaptando-se à vida pacata e sedentária[247].
>
> Os hábitos adquiridos no contato com os homens brancos e a necessidade de roupas, aguardente e tabaco, estão dentre as principais razões que os trazem de volta às fazendas.
>
> Empregam-se como diaristas nas fazendas mais próximas para abater e transportar a madeira. Nesses serviços levam os toros até o rio – longe do qual nenhuma tribo pode existir – numa espécie de trenó, que pertence ao fazendeiro. Uma vez lançados à água os paus, são amarrados e modo a formarem uma espécie de balsa ou jangada. É neste gênero de transporte que os índios são excelentes, pois ficam semanas a fio sobre os troncos que flutuam. A família toda acompanha o chefe nesta tarefa. Durante o dia, deixam que a correnteza vá levando a balsa, à qual, de quando em vez, é dada a direção necessária; à noite, amarram-na num ponto qualquer e a família descansa em terra. Nos lugares acidentados, atiram-se à água e conduzem a balsa, da melhor maneira possível, por sobre os obstáculos[248].

Uma vez mais, a riqueza de detalhes na descrição do trabalho executado pelos índios puris, é de Ida Pfeiffer,

> Estes selvagens também são apreciados para trabalhos pesados, derrubada de árvores, plantação de milho e de mandioca etc., pois eles são diligentes e são facilmente recompensáveis com um pouco de tabaco, aguardente ou tecido colorido. No entanto, não é possível de forma alguma apoderar-se deles por meio da força – eles são homens livres. Habitualmente eles somente vão trabalhar quando já se encontram meio mortos de fome[249].

Talvez de todos os relatos apresentados ate o momento, nenhum deixe tão claro a dimensão do problema

---

[247] Ibídem. pp. 31-32.
[248] Burmeister Op. cit. pp. 168-169.
[249] Pfeiffer *apud* Montez Op. cit. p. 346.

da deflorestação na região que tratamos e sua relação com os povos indígenas. Transcrevemos o relato de Antônio Muniz de Sousa, um dos poucos brasileiros que viajou pelos sertões e deixou suas impressões respeito à viagem, a exemplo dos cronistas europeus. Diz ele da floresta:

> Estas não só são destruídas pelos agricultores, sem especulação e calculo, que por não saberem o modo de beneficiar os terrenos, assim destroem as florestas em prejuízo seu e do Brasil; (…) He dolorozo ver reducir a cinzas legoas de matas aformozeadas de preciosos troncos, tornando os fecundos terrenos ornados d'aquellas, a vis charnecas, e a péssimas mondas[250] (1834: 77).

Ainda é Souza quem manifesta certo desconsolo pelos efeitos perniciosos que o corte de arvores causam aos indígenas:

> De certo que devemos ter contemplação com esta infeliz gente, attendendo a elles gentíos, tem sofrido notável prejuízo com nossa vizinhança, por que lhes temos ursupado as suas mattas, único meio e auxílios que elles tinham para sua subsistência, e attendendo igualmente à sua inaptidão, porque estas como recén-nascidos sem artes, sem cultura, e sem destreza, e por isso indispostos para a vida social â que paulatinamente, e com muito jeito os devemos is admittindo, inspirando lhes amos ao nosso sistema e ao trabalho. Coitados![251].

V

O que vimos até aqui, e o que pretendemos destacar neste capítulo, configura-se como uma tentativa de contribuir para um maior conhecimento da história indígena na região da bacia inferior do rio Paraíba do Sul, cujos estudos ainda são fragmentados e dispersos. Partimos da produção historiográfica brasileira que insistentemente dotou os índios de uma invisibilidade, eliminando-os do processo histórico da formação nacional. Esta historiografia não apenas retirou dos povos indígenas a visibilidade, mas principalmente construiu uma imagem distorcida destes, onde a alteridade se prestou à

---

[250] Antônio Muniz de Sousa, *Viagens e observações de hum brasileiro*, Rio de Janeiro, Typ. Americana de I. P. da Costa, 1834. p. 77.
[251] Ibídem. p. 139.

elaboração de juízos de valor estético[252]. A tardia aparição da arqueologia brasileira no cenário acadêmico não contribuiu imediatamente ao entendimento do processo histórico em curso, em que as associações simplistas baseadas nas filiações étnicas culturais (ou marcadores étnicos) não tem sido capazes de explicar a complexidade social relacionada ao processo colonial. Em todo caso, faz-se necessário aprofundar as pesquisas históricas e arqueológicas na região para que, a partir do cotejamento dos dados, se possa produzir uma síntese sobre o processo de integração e absorção (quando não, de eliminação) dos povos indígenas.

A expansão das atividades econômicas forçam a convivência mais estreita entre os colonizadores e os índios. A bacia inferior do rio Paraíba do Sul constitui-se na zona de contato onde estes embates ocorrem, é mais que um espaço físico, é também o espaço de construção de alteridades. Se entendemos a cultura "como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre pessoas, como resultado das suas experiências" como sugere Barth, "não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo" [253]. Neste sentido é que buscamos pensar a partir das categorias etnohistória e etnoarqueologia, buscando compreender as estratégias culturais e também políticas que supõe o processo de interação contínua entre índios e colonizadores. Mas não podemos ignorar que é também neste momento que está em curso a construção da imagem mais duradoura do indígena do interior, particularmente aquela do cientificismo do século XIX. Estava em curso o processo de classificação a partir da elaboração de marcadores étnicos provenientes do saber científico que iria determinar até muito recentemente as identidades étnicas.

A presença da floresta pareceu delimitar a fronteira entre o civilizado (o espaço colonial) e o selvagem (o espaço indígena). Trata-se da fronteira entre a sociedade e a natureza, na qual o índio é visto como parte inerente. No decorrer do processo que conduz a transformação do espaço natural em

---

[252] José Maurício A. Arruti, "A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas", Em *Mana* [online], vol.3, n.2, 1997. pp. 7-38.

[253] Fredrick Barth, "Etnicidade e o conceito de cultura", Revista *Antropolítica*, Niterói, 19, 2º sem., 2005. p. 16.

espaço colonial (branco, católico e civilizado), os índios tornam-se os principais agentes desta transformação na paisagem. A natureza maculada, assim como como as culturas em processo de interação cultural, configuram a dinâmica da zona de contato.

A partir de 1889 com a Proclamação da República, tornou-se proibido a identificação étnico-racial nos documentos cartoriais, o que agudiza o desaparecimento dos índios nas fontes documentais. A partir do final do século a percepção é a que os índios puris desaparecem completamente como grupo étnico, seja por integração ou assimilação. Os povos indígenas não são mais mencionados como tal; apaziguados, os munícipes formam uma comunidade republicana.

Nos últimos anos no entanto teve início um movimento social chamado Ressurgência Purí. Este movimento nasceu do encontro de pessoas que se conheceram em um encontro de trajetórias na Aldeia Maracanã e posteriormente de um encontro que reuniu grupos que realizavam trocas de saberes em Viçosa, Minas Gerais. Estes encontro forjou amizades, solidariedades, contatos e articulações a partir do reconhecimento da cultura purí, através de danças e do contar de histórias do Daua Purí e seus parentes. Com a Aldeia Maracanã o que eram esforços individuais se transformou em um movimento, em que se busca resgatar e celebrar a cultura purí[254].

O ressurgimento da etnia purí e seu reconhecimento auto-afirmativo, expressa a força das culturas que ocupavam o Brasil antes dos processos de conquista e colonização. Não é preciso dizer que a cultura que emerge não é aquela do século XIX, quando seus antepassados desaparecem enquanto povo. Não é outra, senão aquela que hoje pode responder às complexas dinâmicas culturais e políticas estabelecidas pela sociedade contemporânea. Como já disse Barth, "ser um indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada"[255]. Da emergência deste grupo social se amplia a pauta sobre uma necessária revisão histórica (e arqueológica) sobre os povos indígenas, mais presentes do nunca.

---

[254] As informações deste parágrafo foram obtidas por meio de comunicação pessoal com o pesquisador e historiador, Marcelo Sant'Anna Lemos que estuda e participa do movimento Ressurgência Purí.

[255] Barth Op. cit. p. 19.

2dª Parte

Colonialismo, Epistemología Subalternidad

Colonialismo, Epistemología, Subalternidade

Los Estudios subalternos y la historia Mapuche: buscando acercamientos

Alejandro J. Cárcamo Mansilla

Introducción

La historiografía mapuche, en el Gnulumapu, está en plena revisión gracias al surgimiento de la Comunidad de Historia Mapuche. El debate historiográfico ha generado, en sus extremos, la búsqueda de construir un marco teórico desde lo mapuche, por una parte, y, por otra, defender posiciones que intentan perpetuar una mirada centrada en la construcción de una narrativa histórica que tenga como actor principal al estado chileno. Las posiciones manifiestan grupos sociales que interpretan lo pasado según un presente particular que vive la lucha del pueblo mapuche. La discusión exhibe también, desde la historia, las posiciones políticas de una visión de futuro.

Este artículo buscará demostrar que los estudios subalternos son una buena alternativa teórica para ser utilizada como punto de partida en contra de visiones que se centran en el estado nacional (chileno) como principal protagonista en las narrativas sobre historia mapuche y a favor de los que buscan construir una narrativa histórica desde lo mapuche.

La historia indigenista, la historia mapuche

El año 2012, la Revista de Historia de la Universidad de Chile publicaba la respuesta de Pavéz[256] a Villalobos sobre la referencia hecha por este último al libro Cartas Mapuche[257]. En esta respuesta, Pavéz quiere observar las lógicas

[256] Jorge Pavez Ojeda, "Colonialismo chileno, censura fronteriza y ortogramas reaccionarios. Respuesta a Sergio Villalobos Rivera", *Cuadernos de Historia* 36, Santiago, 2012. pp. 119-136.
[257] Jorge Pavez Ojeda, *Cartas Mapuche. Siglo XIX*. CoLibris/ OchoLibros/ Fondo de Publicaciones Americanistas / Laboratorio de Desclasificación Comparada, 2008. Libro en línea en: http://www.desclasificacion.org/pdf/cartasmapuche.pdf

argumentativas de "la reacción racista-fascista y liberal-conservadora"[258] de Villalobos y ver "la notoria brecha que separa un pensamiento liberal-conservador nacionalista de un pensamiento libertario internacionalista"[259], es así como el autor comienza a observar el "síntoma Villalobos" enumerando cuatro grandes características de este síntoma de un país enfermo.

La primera de estas características es el tono discriminatorio con el que habla Villalobos, es el de ver al indígena siempre como inferior, nunca jamás como un igual, reclamando Villalobos que los araucanos han sido integrados y aculturizados y que hablar de resistencia y autonomía mapuche es sólo un sesgo ideológico y doctrinario, como si su discurso no tuviera nada de político, poniéndose a resguardo detrás de una supuesta objetividad científica, olvidándose de que los mapuche son mapuche desde el momento en que se declaran como tal y buscan o son vistos como tal. La segunda característica del "síntoma Villalobos" es el de ser representante del "pensamiento reaccionario en las academias chilenas", desde donde Villalobos se sitúa como señor de la hacienda de la historia nacional chilena, especie de juez de qué y cómo se debe decir cuando se habla sobre lo mapuche. La tercera característica de este síntoma es la observación del mapuche como un sujeto único, más bien como un objeto homogéneo (un mapuche ahistórico tanto como pretérito), produciendo Villalobos una historia totalitaria y homogeneizante de la subjetividad nacional chilena, sentándose en el trono de la verdad, olvidando que "la crítica académica siempre es crítica política, y que las opciones epistemológicas son también opciones políticas. Cualquiera que niegue esto está en el fondo escondiendo sus propias opciones políticas, escondiendo su ideología tras una supuesta transparencia de los hechos"[260]. La última característica es ya la más observada en Villalobos y son sus argumentos racistas y autoritarios. Ya Canales, en su libro Tierra e Historia[261], nos mostraba cómo el concepto de frontera utilizada por Villalobos no era más que uno nacido desde las academias estadounidenses para justificar la propia

---

[258] Pavez, 2012, *Op. cit.*, p. 121.
[259] Ibídem. p. 122.
[260] Pavez, 2012, *Op. cit.*, p. 130.
[261] Canales Tapia, Pedro. *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia del Pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*, Santiago, Editorial Universidad de La Serena, 2010.

expansión fronteriza estadounidense, sumando a esto sus famosos comentarios en diarios como La Tercera y El Mercurio no cabe duda su visión fascista y racista, destacando en sus argumentos el hecho de que la raza araucana ya no es "pura", como si las razas existieran en realidad, sin considerar que fueron un constructo creado para la dominación, esto mejor argumentado por los pensadores decoloniales[262].

Esta respuesta de Pavéz es la respuesta de su tiempo a otro en el que Villalobos se muestra representativo, en el que Pavéz reclama un no más a visiones fascistas, conservadoras, patronales de gente como Villalobos dentro de la historia. Pavéz espera que "Otros lectores más perseverantes que yo podrán luego proponer argumentos para una ruptura epistemológica definitiva con la tradición historiográfica decimonónica y sus controles institucionales de tipo hacendal"[263].

No está de más decir que Bengoa y Pinto terminaron no siguiendo el camino trazado por Villalobos y comenzando otro de, podríamos llamarlo, mayor democratización de la historia de Chile, comenzando a escribir la historia de los mapuche o de las regiones con el afán de mostrar la historia oculta de un país que había escrito una historia elitista y centralista, además de advertir que la idea de una historia fronteriza de Chile cayó bajo la crítica de "R. Foerster, J. I. Vergara, G, Boccara, A. Menard"[264], pero, ojo, en los primeros autores nombrados más arriba aún hablamos de una historia nacional en la que se incluye al mapuche y esa historia libertaria internacionalista que nombró Pavéz va de la mano con romper el sesgo nacional[265]. Muchos de estos autores

---

[262] Ver los diferentes trabajos de pensadores como Catherine Walsh, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, entre otros, a los que se puede incluir a Enrique Leff; para una buena crítica desde Latinoamérica a este mismo pensamiento decolonial, ver Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
[263] Pavez Op. cit. p. 122.
[264] Ibídem. p. 132.
[265] Sobre algunos historiadores indigenistas chilenos especialistas en el tema mapuche ver: José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*, Satiago, LOM Editores, 2000; Guillaume Boccara, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, San Pedro de Atacama - Santiago, Universidad Católica del Norte - Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo - Ocho Libros Editores, 2009; Rolf Foerster, *Martín Painemal. Vida de un Dirigente Mapuche*,

hablan sobre el mapuche y solidarizan con el mapuche, pero la ruptura viene cuando los que hablan y escriben sobre sí mismos son los que antes eran los observados.

El libro ¡...Escucha, winka...![266] Nos comienza a mostrar una historia en la que ya no se busca incluir a la gente de la que no se ha hablado en la historia nacional, por el contrario, ellos hablan desde sí mismos como mapuche, vale decir, es una historia desde los mapuche. Boccara[267], en su análisis del libro, nos muestra que esta historia no cae en las formas de producción de historia que Pavéz le critica a Villalobos. La historia desde lo mapuche es, primero, anti-esencialista, vale decir, se construye en la idea de que no existen las esencias, o sea, no existe un sujeto mapuche universal y a-histórico, lo que queda claro es que son las relaciones de poder a lo largo de la historia las que configuran tanto a la historia como a las mismas relaciones de poder, además de que nos muestran una sociedad mapuche heterogénea, vale decir, a pesar del pobre Villalobos, que nunca existió una sociedad mapuche pura, ni un mapuche puro. Otra característica de esta historia es el de estar en

---

Santiago, GIA, 1993; Leonardo León Solis, *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700-1800*, Temuco, Ediciones UFRO, 1990; Florencia Mallon, *La sangre del Copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno*, Lom Editores, Santiago, 2004; Eduardo Mella, *Los Mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Lom Editores, Santiago, 2007; Jorge Pinto, *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Colección Idea-USACH, 2000; Jorge Vergara, *La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-williche (1750-1881)*, Iquique, Ediciones Instituto de Estudios Andinos, 2005; Fabián Almonacid, "Estado, particulares, indígenas y propiedad de la tierra en Osorno. 1925", *Boletín* 6, Osorno, Museo y Archivo Histórico Municipal – Municipalidad de Osorno, 2002, 75-91; Doris Millanguir, *Panguipulli. Historia y Territorio, 1850-1946*, Valdivia, Imprenta Austral, 2007; Raúl Molina y Martín Correa, *Las tierras huilliches de San Juan de La Costa*, Santiago, CONADI, 1998; Raúl Molina y Martín Correa, *Territorios huilliches de Chiloé*, Santiago, CONADI, 1996; Jorge Vergara, Aldo Mascareño y Rolf Foerster, *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*, Santiago, CONADI, 1996.

[266] Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil, *¡…Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro,* Santiago, Lom Ediciones, 2006.

[267] Guillaume Boccara, "La "Historia Nacional Mapuche" como ruptura anticolonial. A propósito de ¡...Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro", *Historia* 46, Santiago, Universidad Católica, 2013.

contra de las historias nacionales chilenas y argentinas las que los han relegado a un plano inferior, a miembros de sus "comunidades imaginarias"; son estas historias las que los violentan con fuerza junta a las sociedades que representan, por lo que son el obvio enemigo de esta historia desde lo mapuche. Una tercera característica es que esta historia mapuche se encuentra inserta en la lucha de liberación mapuche, vale decir, no teme mostrar su carácter político, su visión política de futuro. Ya en estos momentos Villalobos se debe estar retorciéndose en su sarcófago, pero queda una característica más, es una historia que busca, como principio, ser una historia descolonizada, derribando los mitos tales como los que dicen que los mapuche han perdido su cultura, principalmente a través de conceptos como etnocidio y diáspora mapuche, relacionando la cultura y la violencia, vale decir, observando las relaciones de poder que atraviesan la historia mapuche.

El primer libro de la Comunidad de Historia Mapuche, Ta iñ Fije Xipa Rakizuameluwün[268], potencia, perfecciona, las características que el libro "¡...Escucha, winka...!" nos muestra, principalmente en lo que respecta a descolonización y autodeterminación mapuche. La misma propuesta editorial de la Comunidad de Historia Mapuche desde ya se presenta autónoma y el libro en sí mismo es una propuesta descolonizadora tanto política como socialmente, es la demostración de las intenciones de un grupo de mapuche que escriben historia tomando como piso desde donde pararse y mirar el mundo a las luchas por la autonomía que lleva a cabo la heterogeneidad del mundo mapuche. El libro y la propuesta de la Comunidad de Historia Mapuche es una emancipación intelectual en contra de ese hablar por el otro, ocupando ellos el espacio del que dicta el discurso y no sólo para hablar con ellos mismos, sino que para discutir su posición frente al resto que quiere hablar por ellos.

Ahora bien, considerando que la historia desde lo mapuche se inscribe dentro de la actual lucha por autonomía del pueblo mapuche, es necesario recordar lo que dijo

---

[268] Héctor Nahuelpán, Herson Huinca, Pablo Marimán, Luis Cárcamo, Maribel Mora, José Quidil, Enrique Antileo, Felipe Curivil, Susana Huenul, José Millalén, Margarita Calfio, Jimena Pichinao, Elías Paillán, Andrés Cuyul,*Ta iñ Fije Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013.

Iggers[269] sobre cualquier movimiento historiográfico: que toda historiografía responde a su tiempo y contexto social. Si consideramos esto, no nos cabe duda de que no sólo la historia que se escribe presenta una visión política, sino que también advierte nuestro entorno cultural y social. Es desde nuestro contexto que escribimos historia y contenemos una visión de futuro.

Desde los enfrentamientos y trawün desarrollados en las luchas autonómicas en el Fütawillimapu[270], especialmente en los mates para resistir en las tomas de terreno[271], en las conversaciones sobre las represas que se quieren instalar en el territorio, principalmente en Lumaco Bajo y en el espacio del Ngen Kintuante, así como en las reuniones sobre lo peligroso que es la posible instalación de mineras en territorio mapuche-williche y de lo peligroso que se han vuelto los descendientes de los dueños en el papel de la tierra, hay algo que falta con respecto a la poca historia que se ha escrito sobre ellos, el hecho de mirarlos como subalternos a los que hay que invisibilizar o con los que hay que solidarizar, faltando una historia para ellos y desde ellos en la que la narrativa histórica de cuenta de ellos desde su propia visión de mundo, desde su propio hablar, desde su desilusión de negociar con los partidos políticos, sea cual sea, y que dé cuenta de esa búsqueda de la manera de comenzar a reconstruir una autonomía perdida, alguna vez pactado con el estado chileno. Una historia que ya no diga en su propuesta de futuro lo qué se debe hacer, sino que se entienda como escritura de apoyo que combate la subalternidad sobre la que subraya. Se necesita una historia que busque lo mismo que ellos, y la base

---

[269] Iggers, Georg. La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2012. Y no sólo Iggers, sino que también: Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 2010; Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1, Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 2000; Luis Mussy y Miguel Valderrama, *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras y manifiestos,* RIL editores, Santiago, 2010; Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984; Hayden White, *Metahistoria, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

[270] Territorio mapuche que comprende las actuales regiones chilenas de Los Ríos y Los Lagos.

[271] Aquí hago referencia al tema del cantautor Rodrigo "Rigo" Henriquez, "Un mate pa' resistir".

para el comienzo de ella se puede encontrar en los estudios subalternos.

Los Estudios Subalternos: aportes[272]

[272] Para conocer sobre los estudios subalternos, los cuales son la base teórica de este trabajo ver Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002; Ranahit Guha, "La Muerte de Chandra", en *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una catografía a (des)tiempo*, Rodríguez, Raúl (comp). Qillqa - Ocho Libros Editores, San Pedro de Atacama - Santiago, 2011, 94-126; Ishita Benerjee, "Historia, Historiografía y Estudios Subalternos", en *Istor. Revista de historia internacional* 41, 2010, 99-118; Gayatri Spivak, *Muerte de una disciplina*, Palidonia, Santiago de Chile, 2009; Gayatri Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", en *Orbis Tertius* 6-III, 1998, disponible en http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak; Gayatri Spivak, "Estudios subalternos: deconstruyendo la historia", en *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subaltenidad,* Silvia Rivera y Rossana Barragán (eds.), SEPHIS - Ediciones Aruwiyiri - Editorial Historias, La Paz, 1997. Para conocer sobre los estudios subalternos desde la perspectiva Latinoamericana, ver Florencia Mallón, "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana", en Ileana Rodriguez, *Convergencias de Tiempos. Estudios subalternos / contexto latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*, Rodopi, Ámsterdam, 2001, 117-154; John Beverley, , "Introducción", en John Baverley y Hugo Achúgar, *La voz del Otro*, Revista Abrapalabras, Guatemala 2002, 17-29; Guillermo Bustos, "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallón-Beverley", en *Revista Fronteras de la Historia*, nº 7, 2002, 229-250; Ileana Rodríguez, "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante", en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Santiago Castro-Gomez y Eduardo Mendieta, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, 101-120; Bernal Herrera, "Estudios subalternos en América Latina", en *Diálogos Revista Digital de Historia*, vol. 10, nº 2, 2009, 109-121; Mauricio Archila, "Voces subalternas e historia oral", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, nº 32, 2005, 293-308; Mario Rufer, "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales", en *Memoria Social*, nº 14, Bogotá, 2010, 11-31; Alberto Moreiras, "Hegemonía y Subalternidad", en Mabel Moraña, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2000, 135-147; Gloria Galindo, "Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia", en *Revista Humanas*, n° 2, 2010, disponible en http://www.revistahumanas.org/gloria_artigo2.pdf; José Rabasa, "Espiritualidades revolucionarias en Chiapas: Historia inmanente y

Partamos diciendo que el grupo de estudios subalternos surasiático nace de un grupo de jóvenes reunidos junto a Guha en Inglaterra en la década del 1970', los que se encontraban desilusionados de la democracia india y de cómo ésta había suprimido la rebelión del movimiento Naxalita, represión incluso apoyada por los partidos comunistas de India. Este contexto es importante para tener en cuenta la radicalidad que alberga un grupo surasiáticos situados en lo que había sido la metrópolis de la colonia India y desilusionados hasta de la misma izquierda y de la falacia de una supuesta democracia. El proyecto de Estudios Subalternos nacerá desde una doble crítica que, por un lado, mostrará los sesgos elitistas en las escrituras sobre la nación india, incluyendo en su crítica a las escrituras desde la izquierda, reconociendo la fractura o fracaso de la nación, y, por otra parte, desnudando las relaciones de poder dominantes presentes en la escritura y producción narrativa de la historia, todo esto buscando en lo posible que estas narrativas que produce el Grupo de Estudios Subalternos vaya acompañado de una historia que muestre la potencia política de los sectores subalternos[273]. Este proyecto, con los años, va a ir en dos direcciones complementarias, una crítica postcolonial, en donde las ideas eurocentristas serán deconstruidas, por lo que se encargará más en revisar el plano general en la relación entre los centros metropolitanos y el llamado "tercer mundo", y otra dirección que busca reconocer la conciencia de los sectores subalternos. Ambas perspectivas no abandonarán esa idea de descubrir esa potencia política que hay en los sujetos subalternos.

Se debe recordar que la idea de grupos subalternos es sacada de Gramsci, quien no los pensaba como grupos conscientemente políticos y dispuestos a un cambio revolucionario si no es guiado por una vanguardia obrero-

---

marco comparativo de los Estudios Subalternos", en *Cuadernos de Literatura* 28, 2010, 260-287. Sobre un excelente trabajo del pensamiento construido por los estudios subalternos, ver la introducción y la compilación realizada por Raúl Rodríguez (comp.), *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una catografía a (des)tiempo*, Qillqa - Ocho Libros Editores, San Pedro de Atacama - Providencia, 2011. Para conocer una primera aproximación sobre el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, ver su Manifiesto Inaugural en Mussy y Valderrama, Op. cit. pp. 185-197.

[273] Rodríguez Op. cit. pp. 14-15.

urbana, considerada por Gramsci como el príncipe moderno. Guha primero solo, luego el Grupo de Estudios Subalternos, entenderá que no existe en los sectores subalternos algo así como una pre-política o una inconsciencia esencial, ni menos los considerará como "bajo pueblo", más bien, dará realce a las propias capacidades de los subalternos, vale decir, a su propia autonomía, a su propia consciencia, a la nula necesidad de una vanguardia.

El grupo de estudios subalterno reconoce en la historiografía un sesgo eurocentrista y la observa como una meta-relato que centra su sujeto en el estado. Al centrar el relato en el estado, hasta la literatura histórica de izquierda cae en lo que Guha[274] llamó la "prosa contrainsurgente", esta prosa no hace más que repetir y justificar el dominio del estado, y los grupos dominantes, sobre los subalternos, excluyéndolos como grupos conscientes de su propia historia. Guha propone que, para rescatar las voces subalternas, se debe hacer una lectura "a contrapelo" de la historia. La recuperación de esta voz subalterna va de la mano con la propuesta de que no se puede negar de consciencia a los grupos subalternos. La lectura "a contrapelo" busca las voces silenciadas de los subalternos para develar su lugar en la historia utilizando las mismas fuentes que cualquier otro historiador, pero leyéndolas en reversa, alejándose de las voces del estado. Es aquí que se hace necesario saber escuchar estas voces para no repetir la prosa contrainsurgente, que a veces incluso se apropia de la representación de los grupos subalternos. En palabras de Rodríguez, "se trata de desarrollar una historiografía crítica que opere "desde el afuera del universo de la dominación""[275].

El Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, intentará hacer propios los desafíos y las propuestas del grupo surasiático. Tomarán la idea de fractura de la nación y la reconceptualizarán en el espacio Latinoamericano, reconociendo al sujeto subalterno latinoamericano como sujeto "migrante", "tanto en sus propias representaciones culturales como en la naturaleza cambiante de sus pactos con el Estado-nación"[276]. El grupo también se hace parte de la

---

[274] Guha Op. cit.
[275] Rodríguez Op. cit. p. 35.
[276] Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, "Manifiesto Inaugural", en Mussy y Valderrama, *op. cit.*, 192.

crítica poscolonial[277], además de reconocer la heterogeneidad propia de los grupos subalternos en Latinoamérica.

Ambos grupos harán una especial autocrítica al quehacer académico, la que muchas veces se apropia de la voz del subalterno. Desde la pregunta de Gayatri Spivak, "¿puede hablar el subalterno?", Beverley nos dice que "entre posiciones sociales y culturales fundamentalmente desiguales no hay posibilidades de "diálogos"; sólo hay una voz, la voz del amo (aunque diga que habla por otros)"[278]; es decir, en sí, el subalterno no habla al no ser escuchado ni tomado en cuenta, más bien, la historia de los grupos subalternos busca, de alguna manera, solidarizar políticamente con los excluidos y sometidos, no busca su salvación ni representación a través de un texto. Los estudios subalternos no intentan establecer la "verdad objetiva", sino que reconocen que esto es una equivocación y que la voz académica es sólo una verdad más entre otras muchas formas de ella. Desde aquí, el problema de la narrativa de la historia de los grupos subalternos se hace político, a la vez que contraria a la prosa contrainsurgente que construye subalternos, además que neutraliza otras narrativas históricas que, apegadas a una supuesta objetividad, buscan invisibilizar o representar al subalterno.

Los estudios subalternos en Latinoamérica han caído en discusiones entre teoría, práctica, política y legitimación académica[279] y han sido sometidas a críticas por marxistas

---

[277] El Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano surgirá a principios de la década de 1990' y estará vigente como grupo hasta el 2002. Se debe tener en consideración que la crítica postcolonial es tomada y reposicionada en Latinoamérica por un grupo paralelo, el Colectivo Modernidad/Colonialidad, que intentará ir más allá de la crítica postcolonial y comenzara un giro decolonial que criticará los cimientos hegemónicos dejados por la modernidad/colonialidad en Latinoamérica. La colonialidad del poder, que es criticado por este colectivo, se construirá en América luego de la llegada de los europeos y ésta establecería una nueva división social del mundo bajo tres conceptos claves: raza, trabajo (cristiano) y género, división que se mantendría hasta nuestros días; para conocer más sobre la perspectiva decolonial y la colonialidad del poder, ver, principalmente, Quijano, Aníbal, "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en Bonilla, Heraclio (Comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores-FLACSO sede Ecuador-Ediciones Libri Mundi, 1992, 437-447 y Quijano, Aníbal, "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en Journal of world-system research VI-2, 2000. pp. 342-386.

[278] Berverley Op. cit. p.13.

[279] Sobre estas discusiones, ver Mallon, Op. cit., y Bustos, G., Op. cit.

latinoamericanos que ven cómo esta forma de hacer historia los deja en un sector secundario, pero los estudios subalternos tienen un problema más grave reconocido por Rodríguez[280], estos problemas tienen que ver con que estos estudios mantienen en Latinoamérica un pensamiento liberal más que libertario como el que reclama Pavéz[281]. De esta manera, es necesario retomar en los estudios subalternos el compromiso político radical que impulsó al primer grupo y que en el contexto latinoamericano se hace siempre necesario.

Conclusiones, acercamientos

Si uno hace una revisión del sujeto subalterno construido por la historia nacional chilena verá que siempre son pensados desde el estado, con muy poca crítica a la voz estatal que es ronca en las fuentes. Es necesario superar la prosa contrainsurgente y barrer las pretensiones vanguardistas y comenzar a pensar desde lo subalterno, vale decir, reconociéndolo como autónomo y consciente, resistente y creador de su propio mundo. La idea es devolver al concepto de grupos subalternos la capacidad que tienen para construir su propia realidad, antes que sólo pensar estos procesos como hegemónicos y absolutos, lo que no permite dar oportunidad a los grupos subalternos de salir de ese proceso, ni tampoco permite ver cómo influyen en el mismo, apareciendo visiones pesimistas que, escudadas en la crítica intelectual, no hacen más que observar cómo lo hegemónico domina, sin ver nada más que la dominación e incluso, ya más extremos, observando en las mismas resistencias a lo hegemónico alguna vinculación con la dominación más que

---

280 Este problema se revela en toda la introducción de su libro, Rodríguez, R, Op. cit.

281 La relación con el pensamiento liberal es visto en Beverley, John, Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía, 2011, sin más datos; en donde este autor, desde una perspectiva social-demócrata, insiste en la necesidad de la construcción de un estado desde la subalternidad, sin una crítica a la noción misma de estado y la problemática conflictiva que históricamente ha existido entre el estado y los subalternos, podríamos decir que este autor tiene una esperanza ingenua en ese estado futuro que no quiere admitir la dominación estatal a través del establecimiento de una "paz social" (mas bien "guerra social") de este en favor de grupos dominantes, si es así, ¿por qué un estado y no una otra forma de pensar una sociedad más igualitaria, libre y democrática?

con la búsqueda de construcción de autonomía fuera de lo hegemónico. La gracia del término hegemonía está en que nunca es total, siempre lo hegemónico busca reconfigurarse para mantenerse, y nunca es total por un principio del que Foucault hablo: siempre que hay poder, hay resistencia. Sería bueno ya salir del pesimismo que embarga cuando observamos el dispositivo de poder y vemos que monstruoso es y comenzar a ver el dispositivo que forma la resistencia, los discursos, prácticas y espacios de la resistencia.

De esta manera, si vemos tanto las características de la historia desde lo mapuche como de lo dicho sobre los estudios subalternos, existen ciertas características que los acercan bastante, es más, si consideramos una construcción de la historia desde lo mapuche que parte desde los supuestos de los estudios subalternos, es de seguro que existirá un alejamiento total o un giro hacia posiciones más libertarias con cualquier historia antes escrita sobre los mapuche, ya que los estudios subalternos, principalmente la generación surasiática, no tanto así la latinoamericana, buscó romper cualquier vinculación con los estados nacionales y su historia. Los estudios subalternos son una buena alternativa teórica para ser utilizada como punto de partida en contra de visiones que se centran en el estado nacional chileno como principal protagonista en las narrativas sobre historia mapuche y a favor de los que buscan construir una narrativa histórica desde lo mapuche, no sólo eso, los estudios desde lo mapuche y los estudios subalternos podrían dar ejemplo a las nuevas generaciones de historiadores y acercarnos más a esa historia libertaria internacionalista de la que habló Pavéz, además, nos permiten decirle a Villalobos que en una cosa tenía razón, en que seremos porfiados de decir que seamos quienes seamos los vistos como subalternos, siempre serán considerados en nuestras narrativas como autónomos y resistentes y nunca jamás como impuros, inferiores, integrados a los dominantes ni aculturizados.

Los estudios subalternos nacen de una crítica a una historia elitista tanto como la historia desde lo mapuche y ambas presentan la desilusión de formas de gobierno en las que se evidencian las falacias del mito democrática como del mito nacional, incluso en el segundo caso se presentan propuestas concretas de construir otras formas de administrarse como sociedad y en el primero se evidencian los cuidados que se deben tener en estas formas de gobernarse como sociedad. A esto sumemos que los segundos escriben muy bien parados desde territorio mapuche y en apoyo de la

lucha por autonomía del pueblo mapuche. Esto último es la diferencia radical. Los aportes de los estudios subalternos no deben entenderse como fórmula, sino como caja de herramientas de la que hacer uso cuando el discurso crítico de la historia desde lo mapuche lo necesite. Aquí no nos haremos los tontos para decir que la historia, excusándose en la objetividad y rigurosidad propia del oficio del historiador, debe escribir textos que mantengan el mundo tal como está, todo lo contrario, la historia es un trabajo riguroso y construcción de una narrativa, y esa narrativa histórica no tiene porqué seguir las voces del estado u otras, muy bien puede seguir las voces propias.

No debemos, eso sí, confundir la subversión de lo subalterno dentro de la narrativa histórica como un cambio revolucionario o pre-revolucionario o llámese como sea, el texto no vive más allá del texto, pero permite presentar nuevas visiones de futuro, de un qué queremos, de discutir la política de nuestros discursos, lo que no tiene porqué ser en base a las visiones marxistas de quienes son los exponentes de los estudios subalternos, es más, incluso podemos radicalizar aún más este discurso y cuestionarlo desde nuestro propio entorno a fin de acercarnos a posiciones más libertarias e internacionalistas reclamadas por Pavéz.

Hasta hace poco, cuando se hablaba del "indio", no era para nada considerada su autonomía, la Comunidad de Historia Mapuche ha dejado en jaque tanto a sus detractores como a los solidarios con el tema indígena. Hablar hoy del poblador y la pobladora es similar a cuando se hablaba del indio bueno y malo, quizá la experiencia de la Comunidad de Historia Mapuche sirva como pretexto para una nueva historia desde los pobladores, una que considere, y aquí hablo desde mi condición de poblador, nuestra autonomía.

La CONAIE y Rafael Correa en torno a la Plurinacionalidad y Colonialidad

Carolina Quezada Flores

I. Introducción

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, es una de las organizaciones sociales más importantes en América Latina y actor relevante en la escena política de Ecuador. Durante el gobierno de Rafael Correa (2006 a la fecha), el movimiento indígena, logro importantes avances, entre ellos, Ecuador se define como un Estado Plurinacional (2008), y se establece como primer eje de la Revolución Cultural, la Descolonización (2011).

Sin embargo, estos avances no han logrado producir un acercamiento político entre la CONAIE y el Gobierno de R. Correa, aún más, la conflictividad se ha ido acentuando conforme avanza la "Revolución Ciudadana".

El presente artículo analiza los sustentos teóricos de la plurinacionalidad y la colonización, con el objeto de precisar las fricciones que se generan entre Correa y la CONAIE, y el modo en que cada uno interpreta dichas categorías. Dada la utilización de estos dos conceptos claves en la lucha indígena por parte del gobierno de Correa, se genera una distorsión conceptual que se traduce en la negación de la condición política tanto de lo plurinacional como de la descolonización; encubriendo discursivamente y en los hechos concretos, el colonialismo interno practicado por el gobierno. Este análisis nos permite comprender y exponer las profundas divergencias entre el movimiento indígena y el gobierno de Rafael Correa.

Panorámica general

El movimiento indígena ecuatoriano durante el siglo XX fue creando variadas organizaciones para reivindicar sus derechos, sin embargo, fue solo hasta el año 1986, en que el movimiento logra estructurarse bajo

una organización central, fundando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), organización clave en la lucha por la plurinacionalidad y la descolonización en Ecuador.

En el año 2002, la CONAIE se une a la candidatura de Lucio Gutiérrez[282], quien resultó electo presidente ese mismo año, sin embargo, su paso de siete meses por el gobierno, trajo un saldo negativo para dicha organización y para el movimiento indígena en general; la cooptación de algunos de sus líderes y el mantenimiento del statu quo, repercutió en el cuestionamiento de sus bases y el descrédito de la población en general a dicha organización, tal como lo indica Ramírez[283]; ello se evidenció en el escaso 2 % que obtuvo el año 2006, el Pachakutik[284], a través de su candidato, Luis Maca[285].

Paralelo al descrédito de la CONAIE, emerge de manera sorpresiva el liderazgo social y político de Rafael Correa, quien con un discurso antipartidista, sostiene su candidatura presidencial con el apoyo de una heterogénea alianza política y electoral, denominada, Alianza País[286], obteniendo en segunda vuelta presidencial (2006), el 56.6 % de las preferencias ciudadanas.

El presidente electo, recogiendo las demandas de la ciudadanía, se aboca a su primera gran medida, la elaboración de una nueva Constitución. Para tal efecto, pondrá en marcha un conflictivo e intenso Proceso Constituyente (2007-2008) y la instalación de una

---

282 Ex coronel ecuatoriano, gobernó entre 2003 y 2005. Su gobierno se alineo con la política estadounidense hacia la región andina, a través de su respaldo al Plan Colombia y al Tratado de Libre comercio.

283Ver Ramírez, Franklin. "*Fragmentación, Reflujo y Desconcierto, Movimientos sociales y cambio político en el Ecuador* (2000-2010)", en OSAL (Buenos Aires, CLACSO), año XI, N°28, noviembre, 2010.

284 Movimiento político ecuatoriano, fundado en 1995.

285Dirigente indígena, político e intelectual de Ecuador. Fue uno de los fundadores de la CONAIE. Dos veces presidente de la CONAIE (1990-204). Diputado de la República por el Pachakutic, Ministro en el gobierno de Lucio Gutiérrez. Candidato presidencial 2006.

286 Alianza formada por antiguos dirigentes de la izquierda tradicional, intelectuales, activistas de la nueva izquierda social, figuras provenientes de novísimas organizaciones ciudadanas (surgidas en abril) y por personajes sin trayectoria militante, cercanos al entorno personal del candidato presidencial (Ramírez, 2010)

Asamblea Constituyente, la cual redactará la Nueva Carta Fundamental para Ecuador.

Entre los constituyentes participantes en la deliberación y redacción de la nueva constitución se encuentra el movimiento indígena ecuatoriano, a través de diferentes representantes, entre ellos la CONAIE.

Tras un año de debates, deliberaciones, contradicciones y decisiones entre las posturas del gobierno y las del movimiento indígena, se promulga la Nueva Carta Fundamental, en la cual se establece la condición Plurinacionalidad del Estado ecuatoriano.

Sin embargo, el establecimiento de dicha condición, lejos de unificar a ambos actores, ha incrementado en el tiempo sus discrepancias. Rafael Correa y su "Revolución Ciudadana"[287], bajo una lógica liberal republicana, ha ejercido un estilo de gobierno basado en el vínculo entre el individuo-ciudadano y el Estado, desconociendo otras formas de relaciones posibles entre el Estado Plurinacional y la sociedad; por ejemplo, la comunidad. Esta entidad base entre los pueblos indígenas no es considerada un interlocutor válido para dialogar con el gobierno, pues este la entiende como una forma pretérita de organización social. En razón de ello, es que sostenemos que la plurinacionalidad, ha quedado en el papel, pues, el gobierno ha desconocido la condición política de la comunidad, y de sus representantes.

La noción divergente sobre el contenido y la puesta en práctica de la plurinacionalidad se entrecruza con la postura que ambos actores, Correa y CONAIE, mantienen sobre la colonialidad. El informe "Revolución Cultural" (2011) elaborado por el presidente Correa, sobre la Revolución Cultural y su primer eje, la Descolonización, pone en sospecha la existencia misma de este proceso. Dos elementos nos permiten abrir la discusión. En primer lugar, dicho eje se enmarca bajo una revolución cultural, lo que marca una tendencia culturalista de dicho proceso. En segundo lugar, los fundamentos teóricos de la Descolonización que promueve el gobierno, se sustentan en la escuela colonial norteamericana, desconociendo los aportes del movimiento indígena y de su intelectualidad.

---

[287]Denominación oficial del proceso.

Los planteamientos de Correa, en dicho documento, van construyendo una columna vertebral de conceptos que han permitido continuar con el proceso colonizador de la población indígena iniciado desde la llegada de los conquistadores, perfeccionándose con el surgimiento del Estado Nación en el siglo XIX, y manteniéndose con la conformación constitucional del Estado Plurinacional ecuatoriano. La tendencia del gobierno de Correa y su Revolución Ciudadana ha sido reproducir un colonialismo interno que mantiene en la misma condición de subordinación a la población indígena. ""Un cambiar para que nada cambie" que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelarmente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas…al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva"[288]

El presente artículo analiza las divergencias entre la CONAIE y el gobierno de Rafael Correa en torno a la plurinacionalidad y colonización; el texto se estructura en dos partes, la primera centrada en el desarrollo histórico del Movimiento indígena, el nacimiento de la CONAIE y su lucha por el reconocimiento de la plurinacionalidad y la segunda enfocada en la problematización de dicho concepto, interpelando la noción de colonialidad y decolonialidad propuesta por el gobierno, develando la colonización presente y la lucha permanente del movimiento indígena y la CONAIE por una descolonización política.

El Movimiento Indígena Ecuatoriano y la CONAIE

La CONAIE, en su texto fundacional señala, "…consideramos que el proceso de conformación del movimiento indígena del Ecuador se inició al momento de la invasión española, cuando nos enfrentamos dos sociedades y culturas diferentes en un contexto de dominación…"[289], esa dominación obligo a las

---

[288] Rivera, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores (a). Tinta limón, Buenos Aires, 2010. p. 62.

[289] CONAIE, *"Las nacionalidades indígenas en Ecuador"*, Consejo Directivo, CONAIE, Quito.1988.

poblaciones indígenas a organizarse para enfrentar su nueva realidad.

Con el inicio de la República la historia no se modificó, las relaciones coloniales se mantuvieron, el lugar del europeo fue ocupado por los blancos y posteriormente por los blancos/mestizos, del mismo modo el lugar de subordinación de los indios e indias se mantuvo intacto.

Floresmilo Simbaña[290], líder del movimiento indígena y ex dirigente de la CONAIE, resume la historia del siglo XX en tres grandes periodos; el primero de ellos denominado de unificación (1930-1964), caracterizo por la lucha a través de partidos de izquierda (socialista y comunista), uniendo la lucha indígena con la campesina. Se crea en 1944 la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), desplazándose paulatinamente el eje de acción, desde las mejoras salariales hasta reivindicar la tierra como derecho; 1964 se inicia el proceso de Reforma Agraria, iniciándose con ello un segundo periodo.

La modernización del agro y la adopción del modelo sustitutivo de importaciones, implicó que los campesinos-indígenas pasaran a ser considerados como pequeños propietarios y comuneros, con una fuerte migración campo - ciudad. Este periodo no logro dar respuesta a las necesidades de los indígenas, relegando su condición a un segundo plano, todo bajo un contexto de dictadura (1964-1982), con fuertes represiones y asesinatos de líderes de la FEI.

En este escenario, toma fuerza el debate sobre la composición de las organizaciones. Se decide crear un organismo integrado solo por indígenas y comuneros, dejando atrás los vínculos con el partido comunista. Así en 1972 se funda el ECUARUNARI y en 1980 se realiza un Congreso Regional, que da origen a la CONFENAIE[291].

---

[290] Ver Simbaña, Floresmilo. El Movimiento indígena ecuatoriano y la Construcción de la Plurinacionalidad (153-167) en Repensar la política desde América Latina, Cultura, Estado y Movimientos Sociales, Lima, mayo, 2009. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. p. 153.

[291]Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Ecuatoriana.

El movimiento indígena decide aunar criterios y formas de luchas, creando en 1984 la CONACNIE[292] y en 1986, se crea la CONAIE, esfuerzo conjunto de una gran diversidad de pueblos presentes en Ecuador, diversidades no solo geográficas y culturales sino también prioridades y formas de luchas diversas. Pueblos de la Sierra, Costa, Amazonia y Sur, debían unir fuerzas para avanzar en la descolonización. "…la posibilidad de encontrar parecidos y diferencias entre nuestros pueblos, ir contándonos las múltiples luchas y batallas que diariamente librábamos contra la mentalidad colonial que no nos reconocía y no nos reconoce"[293].

La Confederación "nace asumiendo la lucha por la tierra y levantando la reivindicación de las culturas originarias"[294], cuyo proyecto político será lograr la plurinacionalidad para Ecuador. De este modo se da inicio al tercer periodo de organización del Movimiento con un gran levantamiento indígena en 1990.

Se establecen como principales demandas, la plurinacionalidad, la autodeterminación y la territorialidad, tres ejes del proyecto de la CONAIE (1994), para llevarlas a cabo se consideró la aplicación de una serie de reformas que debían ser procesadas dentro del sistema político. Tres acciones se encaminan en dicho objetivo, por un lado la creación del partido político Pachakutic en 1995, el llamado a movilizaciones de carácter nacional, y la acción regional/nacional[295]

En el transcurso de la década de los 90' la Confederación logro ser un eje articulador para los movimientos sociales, logrando un importante posicionamiento político; participando activamente en la destitución de dos presidentes, en el impedimento de la aprobación del TLC y en una visibilidad de las nacionalidades indígenas, no como una población aborigen o autóctona pretérita, sino como actores coetáneos con decisiones políticas.

El siglo XXI, se inicia con dos movilizaciones, la primera de ellas (2000) logro derrocar al presidente

---

[292]Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
[293] CONAIE, Op. cit,
[294] Simbaña Op.cit, p. 160.
[295] Ramírez Op.cit.

Jamil Mahuad; y la segunda (2001) con gran participación indígena y con apoyo de diversas organizaciones, lograron reducir el aumento del precio del gas. Sin embargo, estos triunfos no lograron disminuir las discrepancias que comienzan a gestarse al interior de la Confederación.

Franklin Ramírez,[296] postula que con el fin de evitar mayores fricciones internas y posibles fragmentaciones, deciden abstenerse de presentar un candidato, aliándose al gobierno de Lucio Gutiérrez, unión que duro solo siete meses. El presidente destituyó a los funcionarios del PK, que votaron en contra de un proyecto de ley acordado con el FMI, tras este hecho la CONAIE deja el gobierno, enfrentando fuertes cuestionamiento de sus bases y de la población en general.

La cooptación política fue una de la crítica más recurrente al movimiento; Luis Macas, líder y dirigente político de la Confederación, postula que la "mentalidad colonial" actúa como obstáculo al sentido de pertenencia colectiva, pues, "desgraciadamente hasta ahora esa mentalidad colonial existe no solamente en el colonizador sino en el "colonizado"[297], reproduciendo las mismas conductas que han sido criticadas[298].

El año 2005, se desarrolla una gran movilización conocida como la "revolución de los forajidos", liderada principalmente por sectores de clase media, que bajo el lema "que se vayan todos", logra la destitución del presidente Lucio Gutiérrez. La participación del movimiento indígena en dicha movilización, no fue relevante, en un escenario de descrédito y fuerte

---

[296] Ramírez Op. cit. p. 24.

[297] Claudia Zapata, Intelectualidades indígenas en Ecuador Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo, Quito, Serie Pensamiento Andino, 2013, 318, (Luis Macas, 1993: 115).

[298]Esta dinámica puede comprenderse según lo analiza el intelectual indígena, Héctor Nahuelpán (2013), refiriéndose a la historia del pueblo mapuche, señalando que, las relaciones coloniales involucran agentes internos y mediadores de los propios pueblos colonizados que las vehiculizan, dicha explicación es una factor para comprender las cooptaciones que se dan en distintos niveles en el movimiento indígena no solo chileno sino en general en Latinoamérica.

fragmentación se inicia un repliegue y cuestionamiento a la dinámica política que habían mantenido hasta ese momento.

A la luz de estos antecedentes, para las elecciones del 2006, la CONAIE decidió presentar su propio candidato, Luis Maca, representando por el Pachakutik, obteniendo solo el 2% de las votaciones, lo que le impidió pasar a segunda vuelta. La sorpresa fue, Rafael Correa, quién sin trayectoria política y con un marcado discurso antipartidista, a través de Alianza País, obtiene en primera vuelta un 22.84% y en segunda vuelta con un 56.6 % de los votos, convirtiéndose en el nuevo presidente de Ecuador.

La primera medida del nuevo gobierno y su denominada Revolución Ciudadana, fue iniciar un Proceso Constituyente que diera paso a una Nueva Carta Constitucional. Este proceso contó con la participación del movimiento y la CONAIE, como constituyente, volviendo a la escena política la lucha indígena.

La CONAIE como constituyente y la aprobación de la Plurinacionalidad

Tras la Independencia y la posterior conformación de la República, como se ha señalado, el proceso colonizador se mantuvo; con la construcción del Estado de Ecuador, la población indígena quedo constituida como ciudadanos-individuos, con lo que desaparece cualquier otra forma de identidad "nacional", pueblo o nacionalidad, incluso toda forma de propiedad colectiva-comunitaria[299], prosiguiendo la fragmentación de la tierra y de las comunidades indígenas, que se venía desarrollando desde la conquista española.

La plurinacionalidad pretende una ampliación del contrato social, para ello, el Movimiento Indígena (MI de aquí en adelante), exige el reconocimiento de la nacionalidad a sus pueblos. Lo cual permitiría reconocerlos como actores con derechos propios. Se trata, por tanto, de una lucha descolonizadora, toda vez que intenta reconocer al indígena y su comunidad

[299] Simbaña Op. cit. p. 154.

como sujeto de derecho distinto al resto de los ciudadanos ecuatorianos, esta condición fue negada tras la formación de la República ecuatoriana.

Luis Macas, al referirse a la CONAIE y su noción de plurinacionalidad, justifica dicha categoría señalando que "Somos pueblos con idioma, territorio, una espiritualidad propia. Tenemos miles de años y, por tanto, somos nacionalidades…Nosotros pensamos, actuamos bajo el concepto de la dualidad. No es sólo lo material, sino también lo espiritual"[300].

Para lograr la plurinacionalidad el MI, decidió iniciar una serie de acciones de presión política, entre las más relevantes estuvieron: la presentación por parte de la CONAIE, el 22 de octubre del 2007, de su propio proyecto de Constitución, a los bloques de la tendencia progresista, presentación apoyada con una movilización de diez mil personas ante la Casa de Gobierno el 11 de marzo de 2008. Conjuntamente, con otras organizaciones sociales, realizo la marcha denominada "Defensa de la Plurinacionalidad, la Soberanía y los Recursos Naturales", con la participación de treinta mil personas[301].

Tras estas presiones de fuerza social y política, el Presidente R. Correa, nombra una comisión para discutir con la Confederación la propuesta de plurinacionalidad. Las discusiones se centraron principalmente en torno al autogobierno, el manejo de los recursos naturales y los territorios indígenas. El alcance del consentimiento previo versus la consulta previa, fue uno de los puntos más álgido de la discusión. Esta discusión dio lugar, de una parte, "a la descalificación gubernamental de la plurinacionalidad como una propuesta de una minoría social, electoralmente perdedora, y que solo representaba el 2 %; y, por otra parte, a la declaratoria de oposición a la política neoliberal del gobierno por parte de la CONAIE"[302].

La crítica al reconocimiento jurídica de la plurinacionalidad no vino solo del gobierno, sino que

---

300 Macas Op. cit. p. 2011.

301 Simbaña, F. La plurinacionalidad en la nueva Constitución. Compilación, Francisco Muñoz. Análisis, Nueva Constitución, ILDS, La tendencia, Quito, 2008.

302 Ibíd.

organizaciones como la FENOCIN y la FEINE, argumentando, que los indígenas no son nacionalidades sino pueblos, y que como tal ya eran reconocidos en la Constitución de 1998. Además se sostuvo que la plurinacionalidad ocasionaría la división ("balcanización") del Ecuador, defendiendo la tesis de la interculturalidad.

A pesar de estas escisiones, la Asamblea Constituyente reconoció el carácter intercultural y plurinacional del Estado. "La declaración del Estado ecuatoriano como plurinacional-demanda del movimiento indígena desde fines de los 80-evidencio el peso de las posturas movimientistas y pro-indígenas dentro de Alianza País, no bien comprendidas por Rafael Correa"[303]. Sin embargo, este reconocimiento, fue más bien nominal, pues los contenidos de dicha categoría, no resolvieron en la práctica la plurinacionalidad, pues tras las arduas disputas políticas, triunfo el bando correísta, lo que implicaba establecer y desarrollar en relación al manejo y control de los recursos naturales, una política de orientación "extractivista" y el desconocimiento político de las nacionalidades indígenas.

El extractivismo generará a lo largo del gobierno de Correa una de las mayores fricciones con la CONAIE, el presidente de la República imputará en reiterada ocasiones al MI y a su principal organización de tomar una postura infantil que frena el desarrollo de Ecuador, señalando en reiteradas oportunidades:

> Algunas veces, ustedes ven las posturas del movimiento indígena, por ejemplo, de cierta dirigencia: No al petróleo! ¡No a la minería!...Siempre hemos dicho que uno de los mayores peligros es el izquierdismo y ecologismo infantil…una postura insensata de moratorias petroleras, prohibición de explotación petrolífera en parques nacionales…Dios nos ha premiado con abundancia de recursos naturales. Aquí está la gran oportunidad que Dios nos ha dado para salir de la pobreza[304].

---

303 Ramírez, F. Las antinomias de la revolución ciudadana, Le Monde Diplomatique, Buenos Aires, septiembre 2008. p. 5.

304 Ospina, P y Lalander, R. "*Razones de un distanciamiento político: El Movimiento Indígena Ecuatoriano y la Revolución Ciudadana*", Buenos Aires, OSAL, CLACSO, año XIII, N° 32. 2012.

Estas acusaciones evidencian una la lógica colonial tras las decisiones gubernamentales. Pues, omiten y desconocen la historia del movimiento indígena, al mismo tiempo los niega como interlocutores legítimos para discutir y decidir políticamente el tipo de desarrollo deseable y posible para Ecuador; demostrando de esa forma que "El acto colonial de tomar posesión de una geografía, sujetar a la obediencia a la población indígena y el desplazamiento de la palabra, han sido actos simultáneos de despejo sistemático"[305] del colonialismo interno. En síntesis, la plurinacionalidad del Ecuador, reconoce jurídicamente varias nacionalidades indígenas al interior del territorio, pero continúa negándoles el derecho a decidir, sobre qué hacer y disponer con los recursos naturales que existen en los territorios que habitan los pueblos indígenas de Ecuador.

La plurinacionalidad y la noción de una segunda descolonización

Retomemos el concepto de plurinacionalidad desarrollado por Simbaña para quien dicho término permite el reconocimiento jurídico por parte del Estado a las nacionalidades y pueblos indígenas en tanto entidades colectivas, jurídicas, políticas e históricamente constituidas, y como sujetos colectivos de derecho.

Esta es la noción que se ha establecido en la actual Constitución del Ecuador, sin embargo, en la práctica la situación es diferente, una explicación que permite comprender dicho fenómeno es la comprensión que promueve Correa sobre la descolonización, no hacen referencia al problema del reconocimiento jurídico político indígena, debido, fundamentalmente, a que su soporte teórico no es la descolonización sino más bien, la decolonialidad, entendiéndose esta como "un proceso de re-significación a largo plazo, que trasciende lo jurídico político de la primera

---

305 Revisar a Muyoluma 2001, 65-66 citado por Nahuelpan. 2013.

descolonización ganada en las independencias de los siglos XIX y XX”.[306]

Para el gobierno de Correa, la Independencia jurídico política se obtuvo para toda la población ecuatoriana en el proceso de revolución anticolonial a inicios del siglo XIX. Sin embargo, desconoce que dicho proceso no reconoció la existencia de las comunidades indígenas como sujetos colectivos con una identidad propia y distinta a la nación que emergía, la ecuatoriana. Desconociendo, asimismo, la lucha que por décadas impulso el MI en contra del Estado-Nación[307].

La reciente integración de las nacionalidades indígenas al Estado, no ha sido de ninguna manera fácil. Todo lo contrario, ha sido un proceso con grandes dificultades y numerosas restricciones. Una de ellas es, por ejemplo, la constante tensión que somete a la plurinacionalidad el propio gobierno. “… estamos frente a una conceptualización que no relaciona a las nacionalidades indígenas con la construcción estatal”[308].

Ello queda en evidencia al analizar el discurso sobre descolonización utilizado por el gobierno de Correa, pues no integra en su bagaje teórico el pensamiento elaborado por parte de los intelectuales latinoamericanos, sino, más bien, el discurso gubernamental se sustenta en los aportes teóricos de la escuela "decolonial" estadounidense, desarrollando el concepto elaborado por Aníbal Quijano: “decolonialidad del poder”, quien sostiene que “la subjetividad, la cultura y la producción del conocimiento se articulan bajo el criterio de “raza” para beneficio exclusivo de los “blancos” europeos[309].

---

306 Ver Castro Gómez y Grosfoguel, 2005, citado en el Documento de la Revolución Cultural. 2011.

307 Ver Zapata, C. Intelecuales indígenas. Ediciones Abya Yala. Ecuador. 2013. p. 351. Ciertamente que durante el siglo XIX "la nación ecuatoriana no se ha constituido: [era] un proceso en ciernes. Existe un estado, como entidad jurídica-política y administrativa. El Estado Ecuatoriano fue creado por la clase hacendada y los criollos, para instrumentalizarlo de acuerdo a sus intereses, manteniendo intactas las formas de opresión y explotación colonial, en relación a los pueblos indígenas.

308 Ibídem. p. 351.

309 Documento de la Revolución Cultural. 2011.

De ello se desprende una idea fuerza las "relaciones de subordinación se dan entre dos sujetos históricos"; por un lado, el blanco-europeo y por otro, los blancos-mestizos/americanos, enfrentándose al eurocentrismo. En palabras de Escobar, "implica un reduccionismo en la interpretación de las otras culturas y sociedades, vistas como un mero reflejo en la interpretación de las manifestaciones de la historia y cultura europea"[310]. Por tanto, esta supuesta "comunidad imaginaria", mestiza y culturalmente homogénea-encarnada idealmente en el Estado-nación-"[311] independiente y constructora de la República, está ahora en condiciones de desprenderse de los resabios del pensamiento europeo.

Esta visión de la colonización, permite en primer lugar, situar dicho proceso en un pasado remoto, presentando en la actualidad solo algunos atisbos coloniales, en segundo lugar, reconoce dos sujetos históricos políticos (europeo-americano), desconociendo las nacionalidades indígenas y sus representantes como interlocutores legítimos para relacionarse con el Estado, negando y criminalizando[312] toda manifestación contraria al gobierno, manteniendo un estado liberal, en que el rol central está representando por el ciudadano, contrario a la lógica indígena. Así lo reafirma uno de sus líderes, señalando que

> El concepto que defendemos no es el de ciudadano. Pensar que no somos indígenas sino ciudadanos, es individualizar a las comunidades, pasando por alto,

---

[310] Documento de la Revolución Cultural. 2011.

[311] Rivera, Silvia. Violencias (re) encubiertas en Bolivia, La mirada salvaje (b). La Paz, 2010, p. 37.

[312] Lourdes Tibán. Sostiene: Si el Presidente Correa piensa amedrentar con la cárcel a los dirigentes indígenas para a callar las voces de los pueblos y nacionalidades indígenas, se equivoca. Desde ya le reto al gobierno de Correa a construir más cárceles no solo para la delincuencia que no ha sido capaz de controlar, sino para que meta más indígenas y gente inocente en la cárcel, porque en su "tonto pensamiento", está pensando callar y tapar la boca a los indígenas con sus famosos juicios de Sabotaje y Terrorismo. https://ukhamawa.wordpress.com/2011/02/06/ecuador-asambleista-indigena-rechaza-actitud-dictatorial-de-rafael-correa/

> los conceptos de reciprocidad, solidaridad y complementariedad"[313].

La penalización del MI por parte del gobierno bajo la lógica de la defensa de los ciudadanos, permite que la "retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierta en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión"[314]. Por tanto, a pesar que a la Constitución señala la Plurinacionalidad del Ecuador, la relación de subalternidad está presente en todo tipo de estructuras y relaciones en Ecuador, encubriendo el patente colonialismo interno que experimenta su sociedad.

Conflicto y colonialismo en Ecuador

El 10 de diciembre del 2014, el gobierno de Rafael Correa, dio por finalizado el Convenio de Comodato entre la CONAIE y el Ministerio de Bienestar Social[315] que permitía a dicha organización contar con un inmueble como sede. Una de las razones esgrimida por el gobierno indicaba que la CONAIE hacia uso de la sede como un lugar de realización de actividades políticas lo que se oponía directamente a una cláusula de dicho Convenio que establecía que este no podía utilizarse para fines políticos, electorales, doctrinarios o religiosos.

En opinión del gobierno, la CONAIE, no estaría respetando dicha cláusula, toda vez que el inmueble ha sido utilizado para fines políticos. Los dirigentes de la Confederación se opusieron a dicha decisión, negándose a dejar la casa-sede que les fue entregada desde 1990, Jorge Herrera, su presidente, manifiesta: "Esta casa es de propiedad del movimiento indígena y social del Ecuador, y exigimos al Gobierno Nacional que nos entregue el título de propiedad; este espacio

---

[313] Macas, Luis. "El movimiento indígena en Ecuador" en La Ojarasca, Suplemento mensual, número 174, octubre. 2011.
[314] Rivera, Silvia (a)...Op. cit. p. 56.
[315] Resolución Administrativa N° 0196. Quito.

seguirá sirviendo para que otras organizaciones a nivel nacional e internacional sigan accionando"[316]

La disputa por la sede de la CONAIE, expresa una vez el permanente conflicto entre el MI y el gobierno de R. Correa. Asimismo, considerando el análisis sobre el proceso de descolonización propuesto por el gobierno, es comprensible dicha medida, pues el binomio europeo-externo v/s mestizo-interno excluye al indígena y sus representaciones, así la condición política es exclusiva de los ciudadanos y no de colectividades, movimientos u otro tipo de organizaciones, a pesar que la Constitución reconozca la plurinacionalidad e inclusive la calidad de sujetos de derechos a los indígenas, en la práctica hay un desconocimiento a sus derechos.

El hecho que el liberalismo político continúe siendo base política del gobierno mantiene vigente la concepción de que el Estado se relaciona con ciudadanos de manera individual y no de manera colectiva. Esta concepción niega absolutamente el quehacer político de la comunidad indígena, desconociendo las relaciones Estado/Comunidad.

Al negar la comunidad, el gobierno de Correa, está desconociendo la plurinacionalidad en los hechos mismos. Kowi, poeta y dirigente ecuatoriano de nacionalidad Kichwa, ante este desconocimiento es enfático en sostener que "La CONAIE, por su misma razón de ser, es política; su objetivo –desde su construcción y constitución– fue siempre interpelar la visión, la práctica hegemónica y excluyente del sistema colonial y, consecuentemente, de la república; su objetivo siempre fue, sigue siendo, reivindicar los derechos políticos, culturales, económicos de las nacionalidades y pueblos del Ecuador"[317].

La postura que presenta el poeta sobre el rol político de los movimientos indígenas en Ecuador, está lejos de representar la visión y la perspectiva de R. Correa, quien se sustenta teóricamente en una "política decolonial", desconociendo el lugar que ocupa el MI en la construcción del Estado y en los procesos vinculantes que se puedan generar al interior de este, asume la

---

[316] Diario El Universo, 17 de enero 2015.
[317] Kowi, Arikuma, La CONAIE y la Revolución Ciudadana. 2015

escuela colonial norteamericana[318]. De este modo todo tipo de relaciones se configura bajo una matriz colonial; "El horizonte colonial consiste en la reconstitución continua de estructuras coloniales de dominación elaboradas a partir de la conquista…la de negar la humanidad de los colonizados en tanto no "aprendan" a comportarse como lo dicta la sociedad dominante y nieguen con ello su propia especificidad organizativa y cultural"[319].

La descolonización que promueve el presidente de Ecuador; se aborda desde una mirada culturalista, incluida en el programa de la denominada Revolución Cultural, por tanto, entrega una mirada parcial, reduciendo el conflicto al "enemigo externo-europeo".

Así Walsh, teórico de la escuela decolonial norteamericana, nos invita a "la afirmación y al fortalecimiento de lo propio, de lo que ocurre "casa adentro"[320], metáfora que apunta a la importancia de lo nacional, por sobre lo extranjero. Sin embargo, si miramos lo que ocurre "casa adentro", nos encontramos con un importante colonialismo, que no solo se expresa en lo político como se ha señalado sino que también en lo económico toda vez que la política extractivista continua siendo la matriz productiva del Ecuador, atentando directamente en los territorios ocupados por comunidades indígenas.

Recordemos que el gobierno de Correa reconoció la consulta previa pero se negó rotundamente a aceptar el consentimiento previo, que permitía la determinación de los pueblos indígenas sobre sus territorios y sus recursos, un ejemplo claro ha sido la disputada sobre la Ley de Aguas, la CONAIE plantea que dicha autoridad sea un Consejo Pluridimensional con delegados indígenas, usuarios del riego, consumidores, movimientos y una representación mínima del gobierno. Su propuesta prevé que el Presidente nombre a un Secretario Nacional del Agua e incluye un Consejo Plurinacional, con composición paritaria del gobierno y

[318] Ver Quijano, Aníbal. Cuestiones y Horizontes. Antología esencial de la Dependencia Histórico-Cultural a la Colonialidad/Descolonización del Poder. CLACSO. 2014.
[319] Rivera (b). Op. cit. p. 11.
[320] Gobierno de Rafael Correa, La revolución Cultural, Quito. 2011.

las comunidades, encargado de formular políticas y supervisar el cumplimiento de la ley.

Bajo la fórmula del experto, el gobierno justifica sus decisiones y acciones, apelando además al beneficio de los ciudadanos y no de un grupo minoritario que defiende sus intereses corporativistas. La plurinacionalidad reconoce jurídicamente las nacionalidades indígenas, reconoce que existen pero no les permite decidir sobre el modo de producir en sus territorios.

En base a ello, este artículo apunta a comprender el colonialismo interno como "una situación histórica que se ha caracterizado por la violencia, el despojo y la subordinación. Además de histórico, es también un hecho político, por lo tanto, el argumento de las diferencias culturales se torna insuficiente para explicar lo que se produjo a partir de la Conquista europea"[321].

La explicación que brinda Silvia Rivera para Bolivia, es perfectamente homologable para la situación actual del Ecuador, señalando que:

> En la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado-pero sin superarlo ni modificarlo completamente" los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo re-funcionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana[322].

Por tanto, la experiencia de Ecuador lejos de ser de-colonial o de estar experimentando una segunda descolonización, como lo ha señalado Aníbal Quijano y su escuela; hoy vive y lucha contra un fuerte colonialismo interno "entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las

[321] Zapata Op.cit. p. 306.
[322] Rivera (b). Op. cit. p. 37.

ideologías ancladas en la homogeneidad cultural"[323] . Es en este contexto que Kowi indica que:

> …las autoridades de la Revolución Ciudadana…deberían aprovechar la actual coyuntura para evaluar su gestión en relación con las nacionalidades y pueblos; preguntarse, por ejemplo, ¿qué acciones han realizado para dar cumplimiento al mandato constitucional de la interculturalidad y plurinacionalidad?; ¿por qué razón los territorios indígenas, la propiedad de las comunidades, siguen siendo invadidos?[324].

Al parecer las respuestas a estas interrogantes y posibles soluciones no son de interés del gobierno, está claro que aún se mantiene un modo de comprender el mundo indígena como un accesorio exótico, es decir lo que hace más de tres décadas evidenciaba Cornero a Fausto Reinaga sobre Bolivia aún está latente "solo quieren grupos inofensivos, folklóricos, de turismo, etc. Entonces ante nuestro empuje y seriedad, ellos se vuelven cuestionadores"[325]. Aceptándoselos movimientos indígenas mientras estos estén a merced del gobierno. "Sea por miedo a la chusma o por seguir la agenda de sus financiadores, las elites se sensibilizan a las demandas de reconocimiento y de participación política de los movimientos indígenas, y adoptan un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de "pueblos originarios".

Conclusiones

A modo de conclusión, podemos señalar que aún se mantiene en la oscuridad la visión que posee el movimiento indígena sobre categorías fundamentales para hacer valer sus derechos, tales como, la plurinacionalidad y hace cada vez más visible el modo de llevar a la práctico dicho reconocimiento jurídico solo desde un actor, en este caso desde el Estado.

---

323 Rivera (b). Op. cit. p. 36.
324 Kowi Op.cit.
325 Escarzaga, Fabiola. Correspondencia. Reinaga-Carnero-Bonfil. Bolivia, México, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, CEAM-Mexico, Fundación Amautica Fausto Reinaga, 2014. p. 259.

Rafael Correa establece una jerarquía política, que reivindica y valora lo nacional ecuatoriano, reconoce la existencia de nacionalidades a través del plurinacionalidad pero mantiene una estructura colonial, en que reproduce bajos otros actores la misma dinámica de subordinación que en un principio se dio en la conquista y colonia. Para él, los otros, los indios, pertenecen a una categoría inferior, pues es el estado y su gobierno, los encargado de pensar y hacer política, desconociendo la lucha que han protagonizado por siglos las poblaciones indígenas, reduciendo las problemáticas principalmente a aspectos culturales. Quedándose en este ámbito de la sociedad desconociendo sujetos, lideres e intelectuales indígenas, simplifica conceptos tan amplios y complejos históricamente como colonización/descolonización, y los reemplaza por otros como colonialidad/descolonialidad, concepto a-histórico que dan una sensación de claridad en el debate y accionar, de etapa superada, que no hacen más que esconder lo que aún permanece oscuro; "No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora[326].

[326] Rivera Op. cit. 2015.

Colonialismo y procesos sociolingüísticos en Territorios del Ngulumapu*

Jaime Antimil Caniupán

"Hablar. Esto significa emplear una cierta sintaxis.
Poseer la morfología de esta o aquella lengua, pero,
fundamentalmente, es asumir una cultura,
soportar el peso de una civilización"[327]

Introducción

El mapuchedungun[328] ha sido uno de los elementos más afectados por la violencia colonial chilena tras la ocupación del Ngulumapu en la segunda mitad del siglo XIX[329]. Esto, fundamentalmente a partir de la introducción del castellano como lengua hegemónica a través de diversos espacios civilizatorios, entendidos como dispositivos coloniales de cambio cultural cuyo propósito era subordinar racialmente a la población mapuche, buscando su "chilenización" y disolución en el proyecto nacional[330]. La dinámica de estas relaciones interétnicas fue generando

* Agradezco a los miembros de las comunidades de Tranantue e Üñimew que participaron con sus conversaciones, reflexiones y consejos, especialmente a quienes colaboraron en responder el cuestionario sociolingüístico.

[327] Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973. p. 14.

[328] Utilizo el concepto "*mapuchedungun*" para referirme al idioma mapuche (*mapuche*: gente de la tierra y *dungun*; habla). Lo diferencio del concepto mapudungun, ya que este último es entendido en las comunidades como "Hablar sobre asuntos referidos a la tierra (suelo), referido a límites, pleitos, posesiones, herencias, etc.)". Esta reflexión ha sido previamente conversada con Emilia Caniupán (*ñi ñuke*) y mi *lamngen* Jaqueline Caniguan, a quienes reconozco y agradezco compartir su *kimün*.

[329] El presente trabajo se realiza gracias al apoyo de los proyectos FONDECYT 11130712 y DIUFRO DI-13003.

[330] Héctor Nahuelpán, "Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu", Comunidad de Historia Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. pp. 126 - 156.

ámbitos de uso lingüístico donde el castellano fue compitiendo con el mapuchedungun y que, en términos generales, han significado el desplazamiento progresivo de la lengua mapuche.

En este marco, el uso y los ámbitos de usos erigidos a partir del contacto históricamente reciente, constante y extendido entre ambos idiomas, han tenido diferentes matices y características dependiendo de las formas en que el colonialismo chileno fue asentando su estructura en los territorios y, de cómo éstos y sus miembros desarrollaron mecanismos de resistencia, apropiación o innovación.

Este trabajo tiene por finalidad analizar los procesos sociolingüísticos de dos territorios mapuche desde la post-ocupación. Para ello, la investigación se centrará en dos líneas: (1) visibilizar los impactos de los fenómenos estructurales de dominación colonial a través de los espacios civilizatorios y (2) situar la emergencia del castellano hablado en las comunidades mapuche en un contexto socio-histórico.

A partir de lo antedicho, se quiere mostrar un análisis comparativo de estos fenómenos sociolingüísticos en Üñimew y Tranantue, dos localidades rurales mapuche ubicadas en la actual Región de La Araucanía, tomando como antecedentes centrales sus respectivas conformaciones territoriales y sus tránsitos históricos desde las primeras décadas del siglo XX hasta la actualidad.

La metodología incorpora elementos de la investigación sociolingüística e histórica. Los antecedentes se obtuvieron tras la aplicación de un cuestionario sociolingüístico a una muestra de 20 personas de las dos comunidades, entrevistas y revisión de fuentes históricas.

Contacto de lenguas e interactividad lingüística

El contacto lingüístico es un proceso heterogéneo y particular a los contextos sociohistóricos. En un escenario marcado por relaciones coloniales, las lenguas de las sociedades colonial y colonizada se verán irremediablemente en disputa. Aunque en el punto inicial de contacto las dos lenguas estarán en simetría, esto decantará en una situación de minorización lingüística caracterizada por el dominio de

un idioma sobre el otro y la existencia de una lengua hegemónica y una minorizada[331].

Para el pueblo mapuche, esta situación se comenzó a moldear desde la colonización del Wallmapu por los estados nacionales chileno y argentino, en el caso del Ngulumapu, a partir de la culminación de la mal denominada "Pacificación de la Araucanía" y la expansión chilena sobre el territorio que, en términos lingüísticos, implicará al menos: (1) la difusión sistemática y profunda del castellano -a través de distintos medios- sobre los diferentes estratos de la sociedad mapuche y (2) el desprestigio, estigmatización y silenciamiento de la lengua mapuche, que ha llevado, según algunos estudios, a una situación de desplazamiento lingüístico.[332]

Independientemente de las características que puede adoptar el contacto lingüístico en los diferentes contextos, los procesos que se gatillan no dejan de ser dinámicos. La interactividad lingüística planteada por Godenzzi permite aproximarse a estos procesos y se refiere a las relaciones contrapuestas que se dan entre los códigos o variedades lingüísticas en un espacio social determinado. Esta contraposición genera influencias e influjos bidireccionales entre los códigos en cuestión, afectando el estatus, el corpus, la valoración social y la difusión de estos[333].

La tensión dada entre los códigos en contacto se puede entender a partir de tres procesos asociados a la interactividad lingüística: (1) la universalización, referida a la legitimación de una lengua o variedad en un espacio geosocial como vehículo comunicativo universal, que en este caso se comprende como la imposición de la lengua "oficial" legitimada por la sociedad colonizadora; (2) la vernacularización, asociada a la adopción de la lengua o variedad universalizada en los ámbitos locales, mediante formas particulares producidas por la situación de contacto lingüístico; (3) la emergencia, que sintetiza ambos procesos

---

331 Rene Appel y Pieter Muysken. *Bilingüismo y contacto de* lenguas, Barcelona, Ariel, 1996.

332 Hans Gundermann, Jaqueline Canihuan, Alejandro Clavería y César Faúndez, "El mapuzugun, una lengua en retroceso", *Revista Atenea*, 503, Concepción, 2011. pp. 111-131.

333 Juan Carlos Godenzzi, "El español de América y el español de los andes: universalización, vernacularización y emergencia", Martina Schrader-kniffki y Laura Morgenthaler (eds.), *Romania en interacción: entre contacto, historia y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Frankfurt, Vervuet- Iberoamericana, 2007. p. 29.

anteriores, dando asiento al surgimiento de una singularidad[334].

Los procesos sociolingüísticos adscritos al contacto entre la lengua mapuche y el castellano desde el inicio de la colonización chilena se pueden analizar tomando en cuenta estas expresiones. Sin embargo, en todo este análisis es relevante la conformación histórica de las comunidades, la forma en que desarrollaron sus articulaciones en el nuevo contexto y las respuestas que desarrollaron las mismas en relación al contexto de dominación colonial estructural que persiste hasta nuestros días.

Racismo, espacios civilizatorios y reproducción cultural

Miradas recientes sobre de ocupación del Ngulumapu por el Estado chileno en la segunda mitad del siglo XX, sostienen que este proceso instaló una situación colonial[335] y que, desde sus cimientos, la formación del Estado estuvo vinculada a lógicas de desposesión y violencia estructural. El proyecto colonial chileno se sustentaba en ideas comunes al pensamiento de las elites latinoamericanas decimonónicas, las cuales estaban influenciadas por el racismo doctrinario desarrollado en Europa en los siglos XVIII y XIX. Estas nociones se construyeron al alero de ciertas tesis elaboradas en el marco de las ciencias naturales, tales como el darwinismo y el positivismo, basadas en planteamientos como la clasificación, valoración y jerarquización de las poblaciones humanas[336]. Si bien el concepto de raza es polisémico, se puede tomar como una categoría elaborada en el proceso de conquista europea de los pueblos del actual continente americano, que permitió y justificó la dominación y

---

334 Ibídem. pp. 30-31

335 Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, *¡…Escucha winka…! Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, LOM Ediciones, 2006; Comunidad de Historia Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012; Comunidad de Historia Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 2015.

336 María París Pombo, "Estudios sobre el racismo en América Latina", *Política y Cultura*, N° 17, México D.F. 2002. p. 293.

usufructo del grupo colonizador, dada la supuesta condición natural de inferioridad de los colonizados y, en consecuencia, de sus rasgos fenotípicos, genotípicos, conocimientos y todo lo asociado a su cultura.[337] Lejos de caducar, esta categoría se ha reelaborado, matizado y cambiado de fisonomía, pasando, según los planteamientos de Fanon, desde un racimo biológico, simplista y vulgar a uno de carácter cultural, en que el objeto del racismo deja de ser el hombre particular y sí una cierta forma de existencia[338]. Visto en perspectiva histórica, esto implicaría el socavamiento de los sistemas de referencia y los elementos culturales del pueblo colonizado, así como su reemplazo por nuevas formas de concebir la vida y la existencia, lo que decantaría en llevar a la cultura autóctona a un proceso de continua agonía[339].

Algo similar propone Bonfil Batalla para los contextos de subordinación colonial, en que la identidad étnica de los pueblos dominados se encuentra estigmatizada por la sociedad dominante, cuya estigmatización repercute de múltiples formas en la vida del grupo colonizado, conducente en casos extremos a que "los miembros del grupo subordinado asuman internamente la conciencia de ser inferiores"[340].

La ocupación del territorio mapuche se fundó sobre imaginarios, estereotipos y discursos coloniales de esta índole, que construían lo mapuche como "raza inferior", en una condición de sub-humanidad, salvajismo y barbarie que legitimaba y legalizaba la dominación y el uso de la violencia para de llevar a cabo la misión civilizadora, lo que permite entender las lógicas de desposesión que subyacen las relaciones históricas y actuales entre la sociedad nacional y el pueblo mapuche[341].

En este contexto, comprender la vigencia del concepto de raza en los discursos y prácticas que afectan al pueblo

---

[337] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
[338] Frantz Fanon, "Racismo y cultura", Frantz Fanon (ed.). *Por la Revolución Africana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965. pp. 39-40.
[339] Ibídem. p. 41.
[340] Guillermo Bonfil, "La Teoría del Control Cultural en el estudio de procesos étnicos", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 12, Colima, 1991. p.189.
[341] Nahuelpán, *Op. cit*. p. 151.

mapuche, implica reconocer la existencia de una ideología utilizada por el grupo colonizador para justificar su dominio, a través de la afirmación de su supuesta superioridad respecto de la natural inferioridad de la sociedad colonizada, la que va internalizando esta supuesta inferioridad.

La interiorización de esta inferioridad por la sociedad colonizada se equipara a lo que Fanon alude como "colonialismo internalizado"[342]. Para el caso mapuche, Alonqueo denomina a esta consecuencia de la violencia colonial como "complejidad" y "odio a sí mismo"[343]. En la misma línea, Nahuelpan señala que el colonialismo es un fenómeno que también se alberga al interior del sujeto, permitiendo la colonización de los cuerpos y subjetividades, bajo diversas formas de disciplinamiento, a las que se les atribuyen un carácter civilizatorio y que van gatillando sentidos de inferioridad sobre lo propio y, consecuentemente, la negación de la identidad. Estas formas de disciplinamiento se dieron al interior de "espacios civilizatorios", los que tenían por finalidad la "regenerar" y "civilizar" al mapuche. En otras palabras, transformar al "indio" en "chileno", de tal manera que se disolviera en el proyecto nacional, liberal y eurocéntrico, como ciudadano de segunda categoría[344]. Los espacios civilizatorios se asentaron de manera consolidada después de la derrota militar mapuche. Estos fueron claves en la construcción de jerarquías laborales y socio-raciales[345], la naturalización de la desigualdad y de la interiorización del discurso de la inferioridad. Entre ellos destacan los fundos, la ciudad, las casas de servidumbre doméstica, los centros militares (regimientos), las misiones, la escuela, etc.[346] Esta última, por ejemplo, fue quizás el dispositivo de transformación cultural más significativo: en ella se enseñaba la cultura, la historia, y fundamentalmente, la lengua de la sociedad colonial. Esta última fue impuesta mediante la

---

342 Fanon, 1973.

343 Martín Alonqueo, *Mapuche, ayer-hoy,* Padre Las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco, 1985. pp. 155- 156.

344 Nahuelpán, *op. cit*.; Héctor Nahuelpán, "Las 'zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17, Santiago, 2013. pp. 9-31.

345 Enrique Antileo, "Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile", *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 4, Santiago, 2015. pp. 71-96.

346 Nahuelpan, 2012, Op. cit., p. 146.

aplicación de violencia por parte de los profesores, quienes prohibían el uso del mapuchedungun en el espacio escolar[347]. El objetivo de estas estrategias asimilacionistas era desterrar la cultura local y consolidar una sociedad y un Estado nacional unitario, homogéneo, monocultural y monolingüe, llevando al mapuchedungun y las demás lenguas de los pueblos colonizados a una situación de minorización lingüística y, a lo que algunos han denominado una lengua en retroceso[348].

En síntesis, la reproducción cultural de los pueblos en situación colonial está atravesada por relaciones interétnicas de dominio y subordinación, permeadas por luchas ideológicas entre las sociedades en pugna y, por lo tanto, dinamizadas por fenómenos de resistencia, apropiación, innovación, imposición, supresión o enajenación, en términos de control cultural[349]. Desde un punto de vista sociolingüístico, estas situaciones condicionan el uso de las lenguas en contacto, pero fundamentalmente del idioma de los pueblos dominados.

Instrumentos y procedimientos

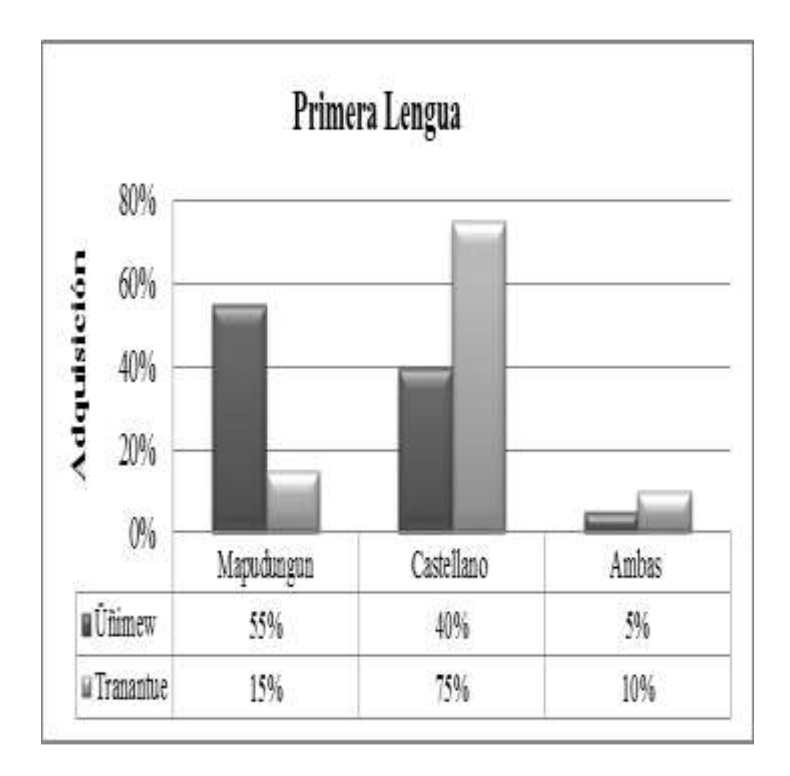
Para ahondar en los espacios civilizatorios desde una perspectiva histórica fue necesario recurrir a la memoria y, esencialmente, al diálogo con las y los miembros de las comunidades que poseen tales antecedentes. Para esto, se utilizaron (1) notas de campo y resultados de la aplicación del cuestionario sociolingüístico denominado "Ámbitos de uso/relación entre el castellano y el mapudungun" a 20 personas de ambas comunidades el 2014 y, (2) registros orales del trabajo de campo del proyecto FONDECYT 11130712, "Contacto lingüístico y gramatical: el castellano hablado en comunidades mapuches. Un acercamiento desde el contacto y la tipología" del mismo año y, (3) registros orales personales del autor, realizados en el marco de su tesina de grado, del año 2012.

---

347 Alonqueo, Op. cit., 158 – 164; Pedro Canales, "Peyepeyen. Escuelas chilenas en contextos mapuche", *Revista Última Década*, 9, Valparaíso, 1998, 1-15; Segundo Quintriqueo, *Implicancias de un modelo curricular monocultural en contexto mapuche*, Temuco, Universidad Católica, 2010.
348 Gundermann Op. cit.
349 Bonfil Op. cit.

Resultados

Para conocer la adquisición de la primera lengua, la pregunta formulada fue: ¿Usted qué idioma aprendió a hablar primero? El encuestado tenía tres alternativas para responder: (a) mapudungun, (b) castellano y (c) ambas. Los resultados obtenidos en las dos comunidades fueron los siguientes:



Las diferencias son importantes. De los encuestados en Üñimew, un 55% manifiesta haber aprendido mapuchedungun antes que castellano, mientras que en Tranantue la suma baja considerablemente a solo un 15%. En tanto, un 40% de los participantes de Üñimew declara que su primera lengua fue el castellano, frente a un 75% en Tranantue. Finalmente, la opción "ambas" fue señalada por un 10% y un 5% en Üñimew y Tranantue respectivamente.

Los resultados proyectan una mayor pervivencia del mapuchedungun en Üñimew, a diferencia de Tranantue, donde es posible visualizar un cambio de la lengua mapuche por el castellano. Para vislumbrar esta situación con más detalles veamos los resultados relacionados con los ámbitos

de uso de las lenguas, los cuales se relacionan con aquellos contextos institucionales y culturales que hay en las comunidades. Olate y Bernales señalan que estos designan y clasifican las situaciones de interacción y la frecuencia con la que estos ocurren, de tal forma que resultan útiles para conocer la preferencia de los hablantes hacia el uso de un código u otro en el marco de los sucesos culturales adscritos a sus comunidades[350]. La colonización del Ngulumapu dio lugar a la formación de ámbitos de uso[351], los cuales se construyeron en las relaciones de contacto entre la sociedad mapuche y la sociedad colonial, ya sea en espacios que se encontraban dentro de los límites de las reducciones, o bien, en aquellas áreas de pleno control y dominio wigka.

En el gráfico 2 y 3 se observan las preferencias de uso del mapuchedungun en los ámbitos de la comunidad de Üñimew y Tranantue respectivamente. Los ámbitos de uso están graduados secuencialmente, desde aquellas actividades rituales mapuche (1, 2, 4) en un extremo, hasta aquellas instituciones socioculturales introducidos por la cultura occidental-chilena en el otro extremo (9,10). En la parte central se encuentran aquellas que tienden a acercarse –hipotéticamente- a alguno de los extremos, dependiendo del nivel de incorporación del evento en la comunidad.

---

350 Aldo Olate y Mario Bernales, "Variedades del castellano en interacción. Ámbitos de uso y Actitudes en una comunidad rural", *Boletín de Filología*, 49:2, Santiago, 2014. pp. 187-213.

351 Podemos comprender como nuevos ámbitos de uso a las reuniones de apoderado, reuniones de comunidad, actos escolares, entre otros.

Gráfico 2: Üñimew: Ámbitos de uso del mapuchedungun

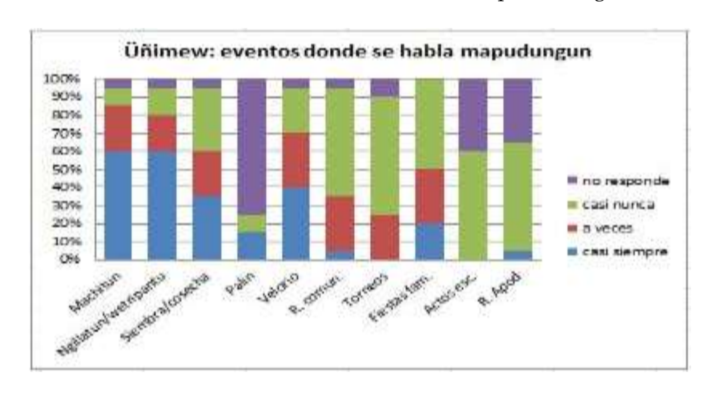
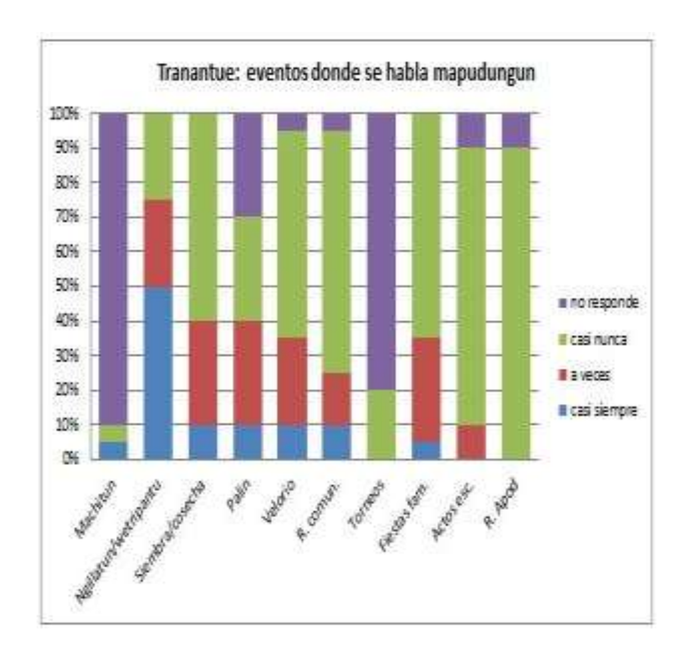


Gráfico 3: Tranantue: Ámbitos de uso del mapuchedungun



Más que enfocar el análisis en el destalle en los ámbitos señalados, se puede evidenciar un mayor uso del mapuchedungun en Üñimew que en Tranantue. Aunque en el caso de los ámbitos 1 y 2 debe ser tomado con cautela, dado a que el ngillatun se realiza cada 4 años y los machitun solo esporádicamente, que en el caso de Tranantue, está casi extinto. A medida que nos acercamos al otro extremo el uso de la lengua mapuche parece haber dado paso al castellano. Las causas de esta realidad pueden ser múltiples, sin

embargo, la más relevante se vincula con procesos históricos de hegemonización, estigmatización y precarización provocados por el colonialismo chileno durante todo el siglo XX, lo que se discutirá en los siguientes apartados. En cuanto a los ámbitos y el uso del castellano, en el gráfico 4 y 5, se presenta la frecuencia de uso en los mismos eventos que para el mapuchedungun. En Üñimew parece existir una alternancia del castellano con la lengua mapuche en aquellas instituciones socioculturales propias, probablemente, la comunicación entre los hablantes es en este código, sin embargo, al momento de hablar con los monolingües del castellano, la interacción se da este idioma, cuyo uso aumenta conforme se va acercando a las instituciones de hegemonía chilena. En el caso de Tranantue, las percepciones de los participantes son categóricas para el uso del castellano, pues hay un predominio pleno en los ámbitos 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

Gráfico 4: Ámbitos de uso del castellano en Üñimew

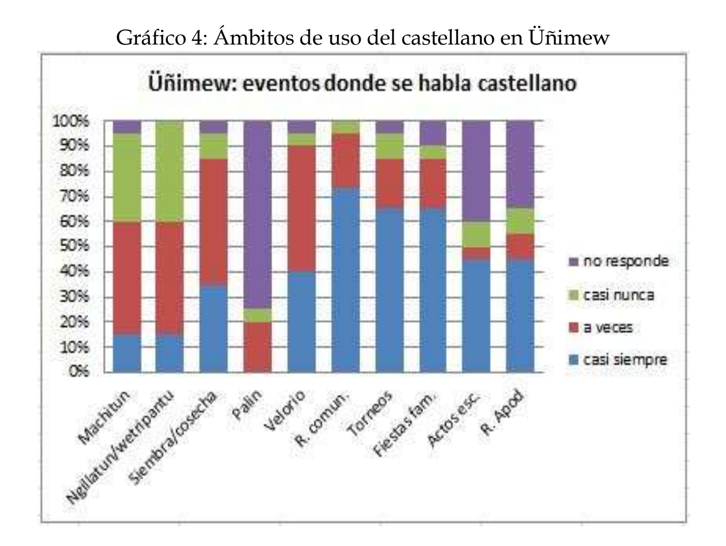
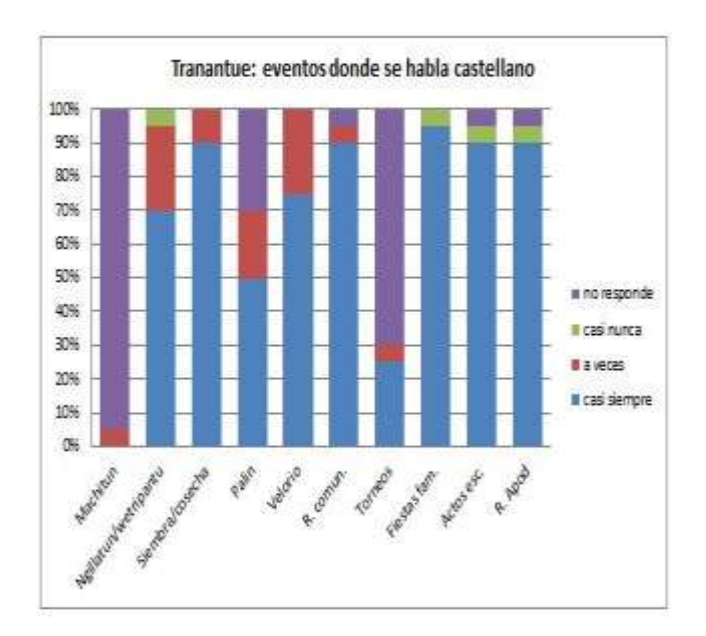


Gráfico 5: Ámbitos de uso del castellano en Tranantue



Aparentemente, el uso del mapuchedungun está levemente más vigente en Üñimew que en Tranantue. En esta última comunidad se vislumbra una situación de desplazamiento, acentuado por un quiebre en la transmisión, el posicionamiento del castellano en los espacios cotidianos e íntimos, lo cual hace que se haya transformado en la lengua de uso cotidiano, salvo en el caso de algunos agentes, principalmente ancianos y ancianas, muchos de los cuales tampoco traspasaron la lengua a sus hijos y nietos.

Para entender estos resultados, es necesario recurrir a la historicidad de las comunidades, cuyos antecedentes serán expuestos a continuación.

Historia y territorios

La comunidad Andrés Caniullan de Üñimew se configura como "reducción" hacia comienzos del siglo XX. Según consta en los registros del Título de Merced (TM) N° 790, el 27 de febrero de 1900 este "cacique" se presentó ante la Comisión de Títulos de Merced, para justificar la posesión de sus dominios en el territorio de "Giñimeu", comisión que solo reconocería 730 hectáreas para Caniullan "i ciento veintiseis personas de su {familia} reducción". Desde su visión geopolítica, los geomensores harían entrega del Título

definitivo el 18 de diciembre de 1901[352], fecha que marca formalmente el ingreso del colonialismo chileno a este territorio.

Dado los antecedentes de la memoria histórica, Üñimew tiene sus cimientos bajo la estructura de lof. Es decir, se conformó como una unidad territorial, cuya estructura sociopolítica se sustentó en las formas de gobierno mapuche. De tal manera, esta comunidad creó una identidad territorial lo suficientemente consolidada al momento de producirse la invasión cívico-militar chilena en el proceso de Ocupación. Es por ello que al momento de producirse la Radicación el lof fue confinado en un solo TM, el que, pese a reducir, delimitar y cercenar el espacio físico, no dividió ni dispersó a familias que la constituían, las que permanecieron lideradas por Andrés Caniullan, su logko.

Por su lado, la génesis de la reducción de Tranantue se remonta tan solo cuatro años antes que Üñimew. En este caso, el "cacique" Bartolo Levimil junto a Dionisio Beltrán y Huecho Llanquihuen, sus dos testigos, se presentaron el 3 de diciembre de 1896 ante la Comisión presidida por Leoncio Rivera. Al transcurrir poco más de un año, el 22 de diciembre de 1897, la entidad colonial reconocería tan solo 148 hectáreas a los cuatro troncos familiares representados por Levimil[353].

Sin embargo, la memoria histórica remonta los orígenes del lofche de Tranantue hacia casi cuatro décadas antes, esto es entre 1860 y 1870. Tranantue se fundó tras la llegada de cuatro grupos familiares, provenientes de diferentes territorios. Las causas de esta migración obedecieron a la irrupción y presión de las fuerzas militares de la Ocupación. El asentamiento se produjo gracias a la autorización del logko Tragomil Toro de Panko, quien gobernaba estas tierras, quedando políticamente sujetas a su influencia.

Aun cuando casi todas las familias se integraron a los diversos espacios de cohesión socio-territorial, la Radicación los separó "legalmente" de Panko y de su autoridad política, entregando un TM propio, rompiendo así con los códigos y principios de gobernabilidad mapuche. Así mismo, la cohesión interna no se fraguó de manera compacta. Esto, dado que el origen familiar (küpan) y territorial (tuwün) de las

---

352 Ver Título de Merced N° 790, Comunidad Andrés Caniullán, Archivo General de Asuntos Indígenas, CONADI, Temuco.

353 Ver Título de Merced N° 448, Comunidad Bartolo Levimil, Archivo General de Asuntos Indígenas, CONADI, Temuco.

familias de Tranantue eran disímiles, lo que implicaba formas diferenciadas de relacionarse, entre ellos y con el mundo natural y espiritual (az), así como también una manera propia de interpretar la realidad.

Si bien, ambos territorios tienen su génesis antes de la ocupación definitiva del País Mapuche, las configuraciones obedecen a carriles históricos propios, los que condicionaron sus dinámicas y articulaciones durante todo el siglo XX. Así, se puede afirmar que al producirse la Ocupación, el lofche (comunidad humana) de Üñimew tenía una cohesión social interna y una estrecha relación de pertenencia socio-territorial con su mapu (tierra), dada su constitución histórica. A diferencia de Tranantue, cuya conformación tardía, dependencia política y contradicciones particulares, no habían permitido la formación de un territorio cohesionado.

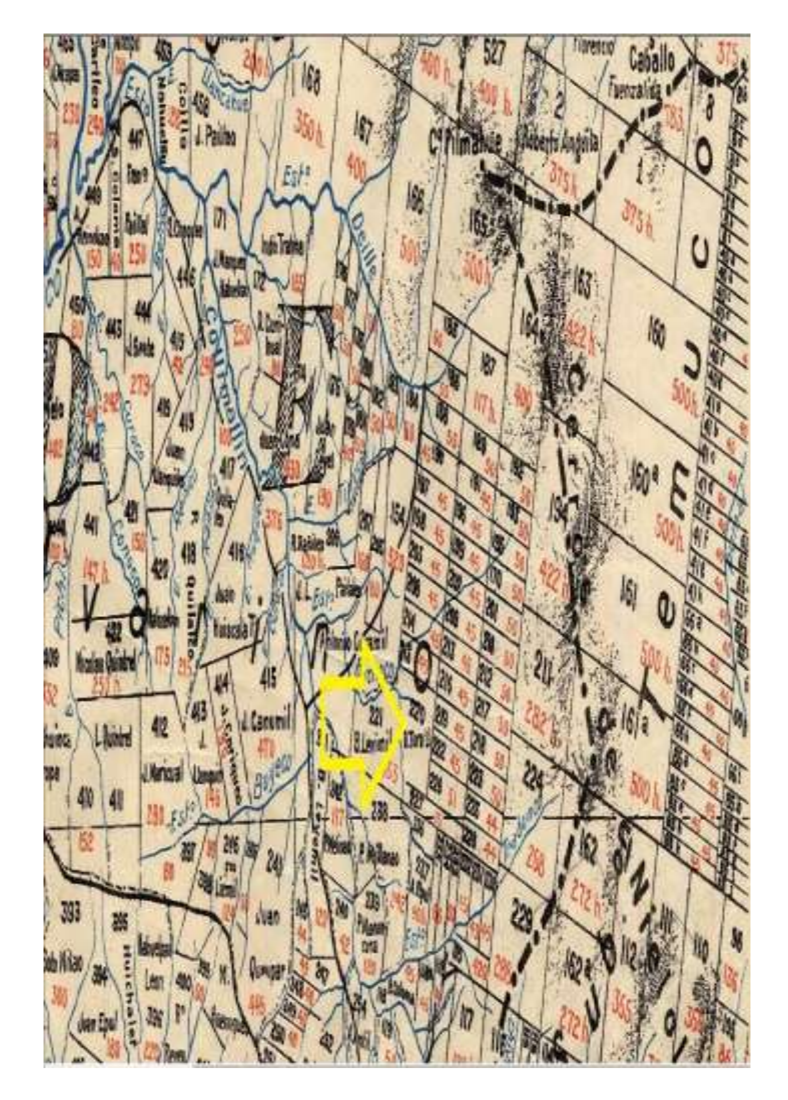
La influencia de los espacios civilizatorios

La colonización chilena del Ngulumapu trajo consigo la instalación de nuevos sujetos y agentes. Lo anterior llevó a un proceso de re-territorialización, generando redes y relaciones entre los actores que comenzaron a dar forma a la Araucanía. En este contexto, la cartografía colonial histórica resulta ser muy útil para reconstruir estos circuitos que perduran en la memoria oral mapuche. Particularmente, la Carta General de Colonización de la Provincia de Cautín de 1916, construida por Nicanor Boloña, funcionario de la Inspección General de Colonización e Inmigración, plasma gran parte de lo que hasta entonces el Estado había despojado a las comunidades y que había asignado tanto a colonos nacionales como extranjeros, así como también las reducciones mapuche que había instituido a través de la entrega de los TM a los diferentes "caciques".

A continuación, se puede apreciar parte de esta Carta, correspondiente tanto a Üñimew como a Tranantue respectivamente:



1. Carta General de Colonización de la Provincia de Cautín de 1916. Recorte de Carta /Labranza. Archivo General de La Araucanía.



2. Carta General de Colonización de la Provincia de Cautín de 1916. Recorte de Carta Galvarino. Archivo General de La Araucanía.

Si se observan detenidamente, ambas reducciones eran el límite entre las comunidades mapuche y los colonos. En el caso de la primera imagen, que muestra la reducción Andrés Caniullán, podemos advertir su cercanía con los terrenos de los colonos, entre los que se destacan Luis Leliva y Gustavo Yungue y, también con Huilio, importante y extenso territorio mapuche. En la segunda imagen, es posible apreciar la comunidad Bartolo Levimil, que si bien corresponde a la hijuela 220 y no 221 como señala el plano, también se

encuentra como frontera entre el resto de las comunidades y las hijuelas y fundos, los primeros caracterizados por sus dimensiones más pequeñas en comparación con los segundos, ambos con sus límites extremadamente rectos. Entre los propietarios de renombre solo aparece Roberto Anguita del fundo "Rucamanque" (Sitio N°2).

Con estos antecedentes, se quiere dar un panorama de los espacios que se forjaron y con los cuales, se relacionaron estas comunidades durante el siglo XX. La importancia de estos nuevos espacios de contacto radica en que dieron paso a ámbitos de uso de las lenguas, en donde tanto el mapuchedungun como el castellano fueron disputando la hegemonía.

Los relatos señalan articulaciones a los espacios civilizatorios muy parecidas en ambos territorios: los fundos y/o hijuelas de las inmediaciones se conformaron como centros demandantes de mano de obra de las comunidades, ya sea como peones, inquilinos o medieros; las escuelas se instalaron en las inmediaciones o en la propia comunidad, a la cual asistieron los niños y niñas; la migración y el trabajo asalariado también se fue acentuando con el transcurrir del siglo XX; finalmente, el comercio se realizó cada vez más fluido en el mercado de su ciudad más cercana, ya sea Freire en el caso de Üñimew o Temuco en el caso de Tranantue. Muchos antecedentes se encuentran plasmados en el Censo Indígena realizado en la década de 1960, algunos de los cuales se expresan a continuación.

La comunidad Andrés Caniullán fue censada el 13 de enero de 1967 y en él se entrevistaron a 54 familias correspondientes a 273 personas. A su vez, la comunidad Bartolo Levimil se había censado casi 2 años antes, el 11 de marzo de 1965, en el que se entrevistaron a las 16 familias de entonces correspondientes a 81 personas. Pasemos a ver la síntesis de algunos de sus datos:

Adultos	151	48
N° analfabetos adultos / %	64 / 42,3%	15 / 31,2%
Promedio escolaridad de los adultos	2,8 básica	3 básica
Personas en edad escolar	79	20
N° de inasistentes / %	17/ 21,5%	5/ 25%
Personas trabajando fuera de la comunidad	9	5
Personas con industria casera	37	2
Personas que desarrollan actividades en el comercio	1	2
Total de encuestados	273	81

Fuente: Elaboración propia

Un primer dato a destacar dice relación con el número de personas que componen ambas comunidades, donde Üñimew supera más de tres veces a Tranantue. Esto queda demostrado desde la entrega de los Títulos de Merced, tanto en número de personas como en la cantidad de terrenos.

Un segundo elemento dice relación con los índices de escolarización. Del total de adultos de Üñimew, el 42,3% era analfabeto, mientras que en Tranantue era de 31,2%. Ahora bien, este porcentaje se puede relativizar, ya que en ese momento en el primero de estos territorios había gran cantidad de personas de avanzada edad, muchos de los cuales habían nacido a fines del siglo XIX y no habían acudido a la escuela, a diferencia de Tranantue, donde la cantidad de personas de esos rangos etarios ya no se encontraba con vida. Ahora bien, en relación al promedio de escolaridad de los adultos los datos son bastantes similares, cercanos al 3° de primaria. En cuanto a los niños en edad escolar solo existía un 21,5% en calidad de inasistentes en Andrés Caniullán, mientras que en Bartolo Levimil la suma aumentaba levemente a un 25%.

---

[354] Información disponible en Carpeta Administrativa N° 790, Comunidad Andrés Caniullán, "Censo Indígena", Archivo General de Asuntos Indígenas, CONADI, Temuco.
[355] Información disponible en Carpeta Administrativa N° 448, Comunidad Bartolo Levimil, "Censo Indígena", Archivo General de Asuntos Indígenas, CONADI, Temuco.

Sintetizando, los índices de escolaridad en ambos territorios eran bastante similares en este periodo, con algunas pequeñas diferencias. Cabe destacar que en estos años la comunidad de Üñimew tenía una escuela en su interior, dirigida por uno de sus propios miembros, cuyo apodo denotaba su afinidad a la cultura nacional en detrimento de la propia. Tranantue, en contraposición, enviaba a sus niños y niñas a las escuelas instaladas en las tierras de los colonos de las inmediaciones.

En tercer lugar, el censo evidencia el número de personas que trabajaban fuera de la comunidad al momento de su aplicación: 9 y 5 respectivamente. Si bien parecen ser pocas en términos absolutos, muchas de las labores eran por determinados periodos y no demandaban un trabajo estable en el fundo sino que por temporadas. Con todo, los relatos evocan una articulación importante y destacable, más allá de lo que podrían arrojar los datos absolutos del censo. Lo importante de la información entregada por este instrumento es la existencia de una relación económica entre los mapuche y los colonos, en la que estos últimos se encontraban en una jerarquía respecto de los primeros.

Respecto al desarrollo de "industria casera", Üñimew tiene una amplia ventaja por sobre Tranantue, ya que 37 declaran trabajar en actividades relacionadas con el tejido tradicional mapuche en telares, ngürekan. En Tranantue, en cambio, solo una persona declara trabajar en tejidos y otra en pisos de pita. Parece haber mucha más vitalidad de ciertos elementos culturales en la primera que en la segunda.

Finalmente, el desarrollo del comercio parece ser mínimo, casi inexistente. No obstante, nuevamente la memoria de los miembros actuales de las comunidades señala que existía un fluido comercio, ya sean de materias primas como de bienes manufacturados: la comunidad de Üñimew comercializaba con Freire y Tranantue con Temuco, ambas distantes a 16 kilómetros de sus respectivos mercados. Üñimew, sin embargo, tenía mejor conectividad, dado el ripiado de su camino.

En resumen, estos territorios presentan bastantes similitudes en su articulación histórica a los espacios civilizatorios, lo cual llevó a que en la actualidad el castellano esté desplazando el uso y la transmisión del mapuchedungun, fenómenos que se han acentuado en la comunidad de Tranantue. Ante este panorama cabe preguntarse ¿en qué factores radica la efectividad de estos espacios? Al respecto, no se podría dar una respuesta concreta y definitiva, sino solo

algunas aproximaciones que serán abordadas en el siguiente apartado.

Sin embargo, lo anterior debe ser matizado de acuerdo al nivel de respuesta que las comunidades han desarrollado, en términos de resistencia, innovación o apropiación, pese a existir un contexto estructural de dominación colonial. Esto es lo que permitiría comprender de una visión más amplia las disparidades que hay en los distintos territorios con respecto al uso y vigencia del mapuchedungun. Sobre este tema, es necesaria una investigación cuyo análisis comparativo sea más profundo y extenso.

Castellano: Imposición, apropiación y emergencia

Como ya se advirtió, la formación del estado en el Ngulumapu impuso el castellano a través de los diferentes espacios civilizatorios, principalmente la escuela. Aun cuando en un primer momento es posible identificar un bilingüismo social, con el pasar del siglo XX se fue edificando una situación de minorización lingüística que afectó al idioma mapuche. Por ejemplo, aun cuando hay recuerdos de personas no mapuche que aprendieron a hablar mapuchedungun para poder comunicarse con la mayoría de los hablantes monolingües de esta lengua, fue la sociedad colonizada la que debió adecuarse a la lengua hegemónica para poder interactuar en los espacios interétnicos.

De esta forma, la escuela representó un mecanismo formal que posibilitaba aprender la lengua castellana a los niños de las comunidades, razón por la cual muchas familias decidieron enviar a sus hijos a estos espacios.[356] Los demás espacios civilizatorios cumplieron el mismo propósito: considerado un ser inferior, el mapuche debía disciplinarse y "regenerarse", para lo cual un factor primordial era dejar atrás su lengua y hablar el "idioma civilizado".

En un principio, el uso del castellano no se habría extendido al ámbito familiar, donde seguía primando el uso del mapuchedungun, dada la existencia de personas monolingües o con manejo muy básico del castellano, sin

---

[356] Cabe destacar que, a diferencia del periodo colonial español y de los primeros años del Chile republicano donde solo acudían los hijos de las autoridades mapuche, en la post-ocupación se expandió a los demás grupos sociales del pueblo.

escolarización y que salvo en contadas ocasiones interactuaban en espacios interétnicos. Estas personas también fueron actuando como agentes de resistencia cultural. Sin embargo, dado el nivel de estigmatización por uso del mapuchedungun y del racismo estructural de la colonización, muchas familias optaron por suprimir el uso de este código, ya sea, (1) por imposición de los agentes y los espacios civilizatorios, (2) por una cuestión pragmática y funcional, (3) por "internalización" del discurso de la "inferioridad", etc. En cualquiera de los casos, el resultado es el mismo, el uso de la lengua castellana y el paulatino reemplazo de la lengua mapuche.

El punto central es que con estas decisiones el castellano invadió los espacios íntimos, familiares y cotidianos, fenómeno que representa clave para comprender el quiebre en la transmisión intergeneracional y, por ende, el aprendizaje de la lengua mapuche en los descendientes[357]. En consecuencia, el castellano se impuso como vehículo comunicativo de en las comunidades mapuche bilingües, fenómeno que persiste hasta la actualidad. Estos procesos se pueden ver operando en plenitud y con mayor efectividad hacia el primer tercio del siglo XX, tiempo en los espacios civilizatorios se habían consolidado y las generaciones comenzaron a ser influidas desde temprana edad. Aquí adquiere protagonismo la segunda generación de la post ocupación (hoy ancianos), que dado el contexto sociocultural, fue una generación bilingüe, con el mapuchedungun como primera lengua.

La apropiación del castellano no fue un proceso exento de particularidades. Estas se relacionan con la situación de contacto de lenguas y las dinámicas de la interactividad lingüística[358], a saber: (1) la universalización del castellano en territorio mapuche, en tanto se impuso como lengua oficial en el proceso de colonización chilena; (2) su vernacularización en los diferentes territorios, es decir, su adaptación por la población mapuche, mediante la interiorización de formas lingüísticas; (3) la emergencia de una variedad singular del castellano influenciado por el mapuchedungun, reproducido en las comunidades y transmitido a las generaciones posteriores.

---

[357] Marisol Henríquez, "Ámbitos de uso del Mapudungun en comunidades Pewenches y Lafkenches de la región del Bío-Bío", *Literatura y Lingüística*, 31, Santiago, 2014. pp. 185-204.
[358] Godenzzi Op. cit.

Las características del castellano hablado en las comunidades mapuche bilingües han sido descritas desde diferentes enfoques en numerosas investigaciones[359]. Aunque no todas las visiones concuerdan con la emergencia de una variedad[360], estas dejan en evidencia la existencia de un habla diferenciada del castellano estándar, cuyos rasgos tienen una intensidad variable (ser más o menos perceptibles) y su difusión dependerá del contexto histórico-territorial y geosocial.

En síntesis, durante el siglo XX en el Ngulumapu se comienzan a dar dos importantes procesos paralelos relacionados con el contacto entre la lengua mapuche y el castellano: mientras el colonialismo chileno universalizaba el idioma hegemónico a través de los espacios civilizatorios, este fue desplazando el uso y la vitalidad de la lengua minorizada. Al mismo tiempo, emergía una variedad del castellano, producto de esta situación de contacto y del bilingüismo social, que ha sido reproducida en las comunidades y familias mapuche, lo que ha reportado serios desafíos, principalmente, por el desprestigio, estigmatización y discriminación hacia los de habla "amapucha'os" o "aindiados", como se les suele etiquetar a los hablantes de esta variedad. Este paralelismo tiene su vigencia en la actualidad y representa varios desafíos.

---

[359] Arturo Hernández y Nelly Ramos, "Rasgos del castellano hablado por escolares rurales mapuches. Estudio de un caso", *RLA*, Concepción, 16: 1978, 41-150; Daniel Lagos y Selma Olivera, "Algunas características del español hablado por los escolares mapuches de la comuna de Victoria, *Estudios Filológicos*, 23, Valdivia, 1988, 89-102; Constantino Contreras y Pilar Álvarez-Santullano, "El castellano escrito por escolares mapuches: la composición textual como desafío", *RLA*, 35, Concepción, 1997, 25-42; Constantino Contreras, "El castellano hablado por mapuches: Rasgos del nivel morfosintáctico", *Estudios filológicos*, 34, Santiago, 1999, 83-98. Aldo Olate, Paula Alonqueo y Jaqueline Caniguan, "Interactividad lingüística castellano/mapudungun de una comunidad rural bilingüe, *Alpha*, 37, Osorno, 2013, 265-284; Aldo Olate, "Transmisión generacional del mapudungun en una comunidad bilingüe. Un acercamiento preliminar", Alonso Azócar, Luis Nitrihual y Aldo Olate (eds.), *Lenguas, Literatura y Comunicación 20 de investigación en la Universidad de La Frontera*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 2014. pp. 85-99.

[360] Olate, *op. cit.*; El proyecto FONDECYT denominado "Contacto lingüístico y gramatical: el castellano hablado en comunidades mapuches. Un acercamiento desde el contacto y la tipología", en el que se enmarca este artículo, plantea la existencia de esta variedad lingüística.

Reflexiones finales

La universalización del castellano y el desplazamiento del mapuchedungun en el Ngulumapu se enmarcan dentro de los procesos sociolingüísticos asociados al contacto de lenguas. Estructuralmente, se relacionan con las aristas ideológicas del proyecto colonial chileno y las manifestaciones concretas de su violencia[361] mediante el accionar de los espacios civilizatorios, cuyo fin era forzar la transformación cultural del pueblo mapuche, estructurar, mantener y reproducir las jerarquías y el orden socio-racial colonial fundado con la Ocupación. La efectividad de estos ha dependido de: (1) la subsunción y pulverización de la economía mapuche de los diferentes territorios y su re-articulación a los diferentes circuitos locales, regionales y globales como economía minorizada; (2) la articulación de la mayoría de la población como mano de obra racializada a los espacios económicos de hegemonía colonial[362]; (3) la desculturación, el socavamiento y reemplazo de los sistemas de referencia y los elementos culturales; (4) la internalización del discurso de la inferioridad; y (5) la imposición de una nueva visión de ver y entender la existencia. Desde el esquema del control cultural, esto guardaría relación con la magnitud que tuvo la imposición del grupo dominante hacia el grupo dominado.

El racismo parece ser un elemento transversal a la historia Ngulumapu como territorio colonizado. El colonialismo chileno impulsó una política racista desde sus orígenes, sustentada en una ideología que ha justificado la

---

361 Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfio y Herson Huinca, "Awükan ka kuxankan zugu. Kiñeke rakizuam", Comunidad de Historia Mapuche, *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015. pp. 9-20.

362 Pese a que existen estudios que señalan que existieron "empresarios mapuche", a mi parecer estos se situaban en una condición subalterna dentro de las jerarquizaciones socio-raciales del orden colonial. Sobre la existencia de estos "empresarios mapuche" se sugiere ver el trabajo del profesor Jorge Pinto Rodríguez. Jorge Pinto, "Empresarios europeos, nacionales y mapuches, 1900 – 1960", Jorge Pinto, Iván Inostroza e Isidoro Errázuriz, *Expansión capitalista y economía mapuche: 1680 – 1930 y Tres Razas, 1887*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 2014. pp. 81-128.

dominación, la inferiorización, el tutelaje y la transformación de la sociedad mapuche, lo que permite hablar de la existencia de un proyecto genocida que ha buscado acabar con su existencia.

En términos sociolingüísticos, esto implicó silenciar el mapuchedungun e instalar el castellano como vehículo comunicativo universal del Ngulumapu colonizado. Sin embargo, una externalidad no prevista de esta imposición fue la "emergencia" de una variedad de la lengua universalizada influenciada por el idioma mapuche, cuyos rasgos se han difundido durante todo el siglo XX y se continúan traspasando en las comunidades y familias mapuche. Recogiendo los postulados de Godenzzi[363] acerca de la interactividad lingüística, esto es natural al proceso de lenguas en contacto, sin embargo, dado el del contexto geosocial y su construcción histórica, se puede señalar que el uso de esta variedad no ha estado exento de procesos derivados del racismo, tales como como la estigmatización, la inferiorizacción y la discriminación hacia los hablantes de este tipo de castellano.

Tomando estas consideraciones, se puede señalar que no solo urge generar acciones personales y colectivas con caracteres antirracistas y anticoloniales destinadas a revitalizar el idioma mapuche, sino que además, en socializar y concientizar respecto al perfil dinámico de las lenguas, a los fenómenos asociados al contacto lingüístico y al carácter destructivo del proyecto colonial. Estudiar, analizar, reflexionar y socializar estos desde un punto de vista histórico en los diferentes espacios e instituciones de educación pre-básica, básica, media y superior, podría ser un primer paso que permita abrir un camino hacia su comprensión y, sobre todo, en enfrentar la estigmatización del uso de estas y otras variedades lingüísticas presentes en los diversos espacios geosociales, que más que representar una amenaza es una riqueza lingüística y cultural. Estas reflexiones son solo parte de los "claro-oscuro" del debate que debemos dar para desmantelar la situación colonial. Femngechi.

---

363 Godenzzi Op. cit.

Tomás Guevara y el (ir)respeto por el pueblo Mapuche*

Mariana Moreno Castilho

Introducción

Tomás Guevara, miembro de una elite cultural de fines del siglo XIX y comienzos del XX, fue rector del Liceo de Hombres de Temuco (1899-1913) y uno de los precursores en el desarrollo de estudios etnográficos sobre el pueblo mapuche. Guevara dedicó gran parte de su vida a la educación, ejerciendo como profesor y rector en diversos liceos. El tema de la educación indígena también fue parte de su trayectoria, habiendo participado como miembro honorario de la Sociedad Caupolicán (1910-1913) y exponiendo trabajos en congresos sobre dicha temática.

A pesar de establecer una mirada etnográfica, marcada por el ideario positivo-evolucionista presente en el imaginario social de ese contexto, no debemos dejar de resaltar la importancia que las obras de Guevara tuvieron al contribuir a terminar con la invisibilidad del mapuche en la Historia del Chile, escrita en el siglo XIX y comienzos del XX.

Por lo tanto, aunque Tomás Guevara no se haya desvinculado de la visión evolucionista y positivista que permeaba a los demás historiadores del siglo XIX, su estudio se vuelve relevante al evidenciar la presencia mapuche en la Historia de Chile. Entre sus obras, podemos mencionar: *Historia de la civilización de la Araucanía* (1898), *Psicolojía del pueblo araucano* (1908), *Folklore araucano* (1911), *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1913) y *La mentalidad araucana* (1916). Como afirma Jorge Pinto, por medio de esas obras se preservó la memoria individual y colectiva mapuche, haciendo que actualmente los historiadores tengan una "enorme deuda con Guevara, aunque sus criterios para

---

* La primera versión de este artículo, "Tomás Guevara e o povo Mapuche", fue publicada en portugués en la Revista *História UNISINOS*, 20(2):178-189, maio/agosto 2016. Unisinos – doi 10.4013/htu.2016.202.06. La investigación que dio lugar a este artículo, "Identidade chilena e alteridade mapuche no pensamento de Tomás Guevara", fue financiada por la FAPESP. Agradezco a los profesores supervisores de esa investigación: Dr. José Luis Martínez Cereceda (Universidad de Chile) y Dr. Horacio Gutiérrez (USP).

analizar al pueblo mapuche nos parezcan hoy día más que discutibles”[364].

Ese espacio que Tomás Guevara definió para el mapuche en la Historia de Chile, se hizo más explícito en *Los araucanos en la Revolución de la Independencia* (1910), cuando menciona que con esa obra estaría llenando un vacío dejado por otros historiadores. Guevara consideró que, a pesar de que Benjamín Vicuña Mackenna, en *La guerra a muerte* (1868), y Diego Barros Arana, en *Historia Jeneral* (1884-1902), hayan abordado detalladamente los “sucesos militares en la frontera araucana” en el proceso de Independencia, la historia de los “araucanos” fue olvidada. Así, Guevara explica la motivación para escribir su obra, diciendo:

> Uno i otro historiador no dieron la intervención de los araucanos la amplitud necesaria, por la índole misma de sus trabajos. Con mejores datos i en el ambiente donde se desarrollaron los sucesos, se puede especializar más el tema i llenar este vacío, que completará un cuadro de conjunto. Con este propósito escribí el estudio que sigue, i para satisfacer, por otra parte, un deseo del señor Rector de la Universidad[365].

Actualmente, historiadores y antropólogos vienen intentando poner fin a los vestigios de esa historia –marcada tanto por la invisibilidad del pueblo mapuche como por el ideario positivo-evolucionista–, difundida en el siglo XIX, desarrollando investigaciones sobre el pueblo mapuche y decolonializando la Historia de Chile.

Sin embargo, al referirnos a la importancia de las obras desarrolladas por Tomás Guevara, debemos tener en cuenta que él fue un hombre de su tiempo, que escribió mediante la influencia del ideario positivo-evolucionista y de las teorías raciales. En su discurso, se refleja su preocupación con la formación de una homogeneidad cultural, que él creía ser capaz de delimitar a través de la *chilenidad*. Ante a ese deseo, la educación fue el camino elegido por Guevara para

---

[364] Pinto, J., **La formación del Estado y la Nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión,** Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2003, p.250.

[365] Guevara, T, **Los araucanos en la revolución de la Independencia** (Publicado en el número extraordinario de los Anales de la Universidad de Chile, destinado a conmemorar el primer centenario de la Independencia), Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1910, pp.2-3.

disminuir las diferencias culturales, las que no eran admitidas bajo dicho ideal.

Este artículo pretende abordar el indigenismo de Tomás Guevara, a partir de la influencia de su ideal de nación y de su concepción educacional como solución al imaginado "problema indígena". Tal "problema" fue establecido por el deseo de que la identidad nacional estuviera ligada a la homogeneidad y a las concepciones de civilización, progreso, modernidad y pensamiento racial.

Pensamiento racial

El siglo XIX estuvo marcado por la independencia política de las naciones de América Latina. Sin embargo, como afirma Charles A. Hale, generalmente se dice que en ese período "América Latina era 'neocolonial', sugiriendo una situación de dependencia económica y cultural de naciones políticamente independientes". Las elites dirigentes y los intelectuales de América Latina mantenían fuertes vínculos con Europa, los cuales fueron intensificados aún más después de 1870, con las economías latinoamericanas de exportación[366].

En ese mismo período se produce el ingreso de todo un ideario positivo-evolucionista en América Latina, en el que las teorías raciales ocupaban un papel esencial para justificar el poder económico y político de unas naciones sobre otras[367]. Así, las distintas sociedades fueron clasificadas y distinguidas como "adelantadas" y "retrasadas". Dicho ideario se encuentra presente a lo largo de las obras de Tomás Guevara. En *Psicolojía del pueblo araucano*, por ejemplo, establece algunas comparaciones entre sociedades, sosteniendo que:

> [...] en las sociedades inferiores las instituciones no tienen formas fijas i rígidas como en los pueblos modernos, sino diversas i adaptables a las circunstancias, el número de nueve rehues para formar un aillarehue o tribu variaba en más o en ménos[368].

---

[366] Hale, C. *As idéias políticas e sociais na América Latina, 1870-1930*, Leslie Bethell (ed.), **História da América Latina,** São Paulo, 2001, p.331.

[367] Graham, R. (ed). 2006. **The idea of race in Latin America, 1870 – 1940,** University of Texas Press, [kindle edition], Austin, 2006, p.60.

[368] Guevara, T, **Psicolojía del pueblo araucano,** Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1908, p.20.

El evolucionismo social, presente en Europa desde mediados del siglo XIX, buscaba explicar los diferentes tipos de sociedades, partiendo del presupuesto de la existencia de una evolución lineal entre los pueblos. Así, existirían estadios de civilización, en que los más "simples" (pueblos indígenas) evolucionarían naturalmente hacia los más "complejos" (pueblos occidentales)[369]. En ese orden discursivo, como afirma Horacio Gutiérrez, el racismo científico y el medio ambiente ocuparon un lugar destacado en la justificación de los estadios de civilización[370].

Partiendo de ese raciocinio, Tomás Guevara percibía a los alemanes como "emprendedores" y como el "mejor elemento educativo" para los chilenos[371]. De acuerdo a su visión, los alemanes contribuirían a mejorar los hábitos de los chilenos, por cuanto ellos serían:

> […] sobrios, serios de ordinario en sus tratos, laboriosos i observantes de las reglas hijiénicas, impusieron poco a poco a los chilenos muchas de sus costumbres. Habia también entre ellos algunos espíritus mui cultivados por la práctica de la lectura o de alguna especialidad científica[372].

En contraposición a dicha percepción, en su análisis, el mapuche correspondía a una raza "inferior", "retrasada" y con "deficiencias intelectuales". En *Historia de la civilización de la Araucanía*, Guevara afirma que:

> El imperfecto desenvolvimiento intelectual del araucano i su manera particular de pensar, obligan a considerarlo como de carácter infantil con relacion a las razas superiores […][373].

---

[369] Ortiz, R., **Cultura brasileira e identidade nacional,** Brasiliense, São Paulo, 1985, p.14; Hawkins, M., **Social Darwinism in European and American Thought (1860-1945). Nature as model nature as threat,** Cambridge, UK, 1998, p.103.
[370] Gutiérrez, H., *Esboços*, **UFSC**, n.20, vol.15, 2008, Florianópolis, p.140.
[371] Guevara, T., **Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica**, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.497.
[372] *Ibid.*, p.282.
[373] *Ibid.*, p.497.

Como es sabido, ese "estadio de civilización" fue determinado a partir del modelo de las sociedades europeas y de la estadounidense. De esa forma, la concepción de la "raza blanca" como ser superior y destinada al triunfo, frente a los afrodescendientes y pueblos indígenas, era algo presente en el imaginario de Tomás Guevara y de otros intelectuales que deseaban ser parte de esa civilización entendida como modelo: la europea y la estadounidense.

De acuerdo a tal ideal de civilización, el exaltado guerrero mapuche de la "guerra de Arauco", mito construido en el período de la Independencia de Chile, pasó a ser comprendido como interdicto: "el atrasado", "el flojo", "el inútil", "el de raza inferior" y "el destinado a desaparecer".

(Des)ocupación del territorio del pueblo mapuche

La imagen del mapuche como inferior no sólo devela el ideario positivo-evolucionista, que configuraba la concepción de civilización y barbarie, sino también servía para justificar la (des)ocupación del territorio mapuche frente a la expansión de la economía agroexportadora. Ese imaginario social se fortaleció como estrategia para estandarizar la violencia contra el pueblo mapuche, que ocupó una enorme extensión de tierra al sur del río Bío-Bío hasta 1883, cuando se produjo la toma militar de Villarrica.

Cabe recordar que Tomás Guevara fue rector del Liceo de Hombres de Temuco desde 1899 a 1913, momento posterior a la (des)ocupación del territorio mapuche, en el que el imaginario social peyorativo respecto del mapuche –que lamentablemente aún hoy presenta vestigios– se encontraba muy presente en las prácticas cotidianas y en los discursos de intelectuales, como en el del propio Guevara.

A mediados del siglo XIX, la agricultura despertó en los chilenos un gran interés por explorar el territorio mapuche. A causa del reflejo de la Revolución Industrial, Chile pasó a exportar trigo, harina, frijoles, charqui y otros productos alimenticios[374]. Debido a ese nuevo contexto, las tierras pasaron a ser más valorizadas, lo que desencadenó el proceso de (des)ocupación del territorio mapuche.

La prensa también se empeñó en una fuerte campaña de (des)ocupación del territorio mapuche, con la excusa de hacerlas "productivas". En 1856, la prensa *El Ferrocaril* se

---

[374] Bengoa, J., **Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX),** Lom, Santiago de Chile, 2000, p.156.

refería al territorio "araucano" como una fuente de riqueza inagotable, que debería ser explorada por medio de la agricultura[375]. En 1859, el mismo periódico, refiriéndose a la Araucanía, afirmaba que era "la parte más rica de nuestro territorio"[376]. El diario *El Mercurio,* por su parte, señalaba que la "conquista de Arauco" era la "gran cuestión nacional"[377].

Frente a la "cuestión Arauco", que pretendía (des)ocupar el territorio mapuche, los conflictos con dicho pueblo adquirieron mayor visibilidad en la prensa, y su alteridad fue reforzada a partir del estereotipo del bárbaro. Podemos visualizar esa imagen del mapuche al leer el artículo publicado en el *El Mercurio*:

> Ya es llegado el momento de emprender seriamente la campaña contra esa raza soberbia y sanguinaria, cuya sola presencia en esas campañas es una amenaza palpitante, una angustia para las riquezas de las ricas provincias el sur[378].

La consolidación de la imagen del bárbaro, asociada al mapuche, permitió no solo legitimar la (des)ocupación de su territorio en el imaginario social, sino también engendrar la imagen de héroe en aquellos que fuesen a matar a miembros de ese pueblo. Y fue en este contexto que, en 1861, Cornelio Saavedra, comandante de la conocida "Ocupación de la Araucanía", presentó al Congreso Nacional un plan de (des)ocupación de dicho territorio. El proyecto pretendía primordialmente (des)ocupar el mencionado territorio, comprendido entre el río Bío-Bío y el río Malleco. Saavedra fue influenciado por el modelo de colonización estadounidense, por lo que incentivó la inmigración europea y propuso que el territorio mapuche fuese distribuido a familias chilenas y extranjeras, que eran vistas como "trabajadoras"[379].

En la década de 1860, Cornelio Saavedra comenzó a dirigir diversas incursiones al territorio mapuche,

---

375 Pinto, J., *op. cit.*, p.139.
376 *Ibid.*, p.139.
377 Bengoa, J., **Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX),** Lom, Santiago de Chile, 2000, p.178.
378 Pinto, J., *op. cit.*, pp.144-145.
379 Bengoa, J., **Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX),** Lom, Santiago de Chile, 2000, p.173. Cabe señalar que pensamientos como esos influyeron en la formación de la imagen de "flojo" del mapuche, y que, lamentablemente, aún hoy, se encuentran presente en el imaginario social chileno.

promoviendo, en 1869, una guerra de exterminio, que fue definida por José Bengoa como "una de las páginas más negras de la historia de Chile"[380].

Las guerras fronterizas, entre los chilenos y el pueblo mapuche, prosiguieron en las décadas de 1870 y 1880, terminando en 1883 con su independencia territorial, en la conocida toma de Villarrica. El pueblo mapuche luchó con perseverancia y su resistencia posibilitó su independencia territorial por más de tres siglos. Pero la toma de Villarrica (01/01/1883), ciudad símbolo de la resistencia mapuche, marcó tanto el término de su independencia como la instauración de una nueva relación de ese pueblo consigo mismo y con el Estado chileno[381]. Conforme comentó Jorge Pinto:

> Entre los 70 y 80, el ejército avanzó implacablemente. Más tarde, el ferrocarril consolidó la ocupación, mientras las ciudades y los nuevos propietarios reordenaban el espacio, transformando completamente el paisaje. Todo empezaba a cambiar; el viejo mundo fronterizo que se había constituido a mediados el siglo XVII llegaba a su fase final y con esto se iniciaba para los mapuches uno de los capítulos más penosos de su historia[382].

Jorge Pinto se refiere a las reducciones que el gobierno de Chile fue imponiendo al mapuche, instaurando, por medio de ellas, una política de "exterminio cultural y material"[383]. Las reducciones eran pequeños trozos de tierras en donde los mapuches fueron sometidos a vivir como pequeños agricultores[384]. Así, el pueblo mapuche fue diezmado y relegado a las reducciones y a la pobreza, sin que el gobierno ponderara rasgo cultural y/o social alguno[385].

Podemos decir que el inicio de la (des)ocupación del territorio mapuche se produjo a partir de la aprobación de la Ley sobre "Fundación de poblaciones en territorio indíjena",

---

380 *Ibid.*, p.186.

381 Bengoa, J., **Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX),** Lom, Santiago de Chile, 2000, p.327.

382 Pinto, J., *op. cit.*, 2003, p.273.

383 *Ibid.*, p.273.

384 Bengoa, J., **Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX),** Lom, Santiago de Chile, 2000, p.327

385 *Ibid.*, p. 359.

de fecha 4 de diciembre de 1866[386], momento en el cual el Estado se declaró propietario de las tierras de la provincia de Arauco, la que fue catalogada como "Territorio de Colonización", estandarizando con ello la apropiación de esas tierras por colonos extranjeros y chilenos[387].

Las leyes que fueron aprobadas posteriormente, como la de 1874 y la de 1883, reafirmaron lo que había impuesto la Ley de 1866: delimitar al Estado como propietario de la Araucanía. Sin embargo, la Ley de 1883, además de especificar que no sería lícita la venta de las tierras de la Araucanía, aunque el mapuche o la reducción tuviesen el registro de propiedad, instituyó también el cargo de "protector indígena", que sería el encargado de coordinar la Comisión Radicadora de Indígenas[388].

Esta Comisión, creada en 1883 y formada por un abogado y dos ingenieros, tenía como objetivo principal establecer a los mapuches en reservas demarcadas, (des)ocupando su territorio y dejándolo libre para el proceso de colonización[389].

El proceso de radicación, reducción y entrega de títulos de merced aconteció entre los años de 1884 y 1929, exponiendo al pueblo mapuche a la violencia física, cultural y a la expropiación de sus tierras[390]. Por haber sido realizado de manera arbitraria y lenta, dicho proceso hizo que muchos de sus miembros no alcanzaran a recibir la tierra prometida.

En ese mismo período, el gobierno chileno incorporó una serie de medidas para el incentivo de la inmigración. Entre ellas, podemos mencionar la Ley 1.322, de 1899, que aprobó un contrato de inmigración con el Sr. Charles Colson, autorizando traer, en el transcurso de ocho años, a 5.000 familias europeas a Chile, definidas por el gobierno chileno como "agentes colonizadores"[391].

Martín Correa contrapone el incentivo y el apoyo que esos "agentes colonizadores" recibieron del gobierno chileno,

---

386 Disponible en: http://www.leychile.cl/ Acceso: 20/09/2015.
387 Correa, M. et al., Las razones del ilkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco, Lom, Santiago, 2010, p.63.
388 Bengoa, J. (ed.), La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile, Cuadernos Bicentenarios, Santiago de Chile, 2004, p.341.
389 *Ibid.*, p.338.
390 *Ibid.*, p.336.
391 Bengoa, J., Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX), Lom, Santiago de Chile, 2000, p.348.

con las condiciones que fueron impuestas al pueblo mapuche, mencionando que:

> A los colonos el Estado entregó los "terrenos baldíos" en hijuelas que alcanzaban a 70 cuadras y 30 más por cada hijo varón de más de 10 años, pasajes gratuitos desde el punto de embarque hasta Chile, tablas, clavos, una yunta de bueyes, vacas con cría, arado, carreta,[...] pensión mensual durante un año y asistencia médica por dos años.
> Los mapuche, en cambio, fueron reducidos y no se les entregó apoyo estatal alguno, condenándolos a vivir en la miseria[392].

La intención del gobierno chileno al (des)ocupar el territorio mapuche fue desarrollar la agricultura agroexportadora, y esa expansión territorial la justificaban con la argumentación de traer "progreso" a las tierras del sur con los "agentes colonizadores"[393].

Así, mientras el europeo era visto como "agente colonizador" que traería el "progreso" a la región de la Araucanía, el pueblo mapuche era percibido como su alteridad, es decir, como un obstáculo a la *chilenidad.*

El forjar de la nación y el indigenismo

Tomás Guevara deseaba la formación de una *chilenidad* y creía ser capaz de romper con las diferencias culturales. En *La mentalidad araucana,* Guevara afirma que:

> En las sociedades que han llegado al mismo grado de adelanto, la mentalidad camina a la homojeneidad completa mediante un proceso de imitación en las costumbres, en las actividades del trabajo y en las instituciones[394].

Ese pensamiento de Tomás Guevara refleja el imaginario social de muchos intelectuales chilenos de esa época, y uno de sus mayores exponentes fue la obra *Raza Chilena* (1904), de Nicolás Palacios. Estructurado a partir de un

---

392 Correa, M. et al., *op. cit.*, p 65.
393 *Ibid.*, p.57.
394 Guevara, T. 1916. *La mentalidad araucana Anales de la Universidad de Chile*. Disponible en: http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewArticle/24427/25780. Acceso en: 18/03/ 2013, p.875.

ideario cientificista racial, Palacios defendía la existencia de una "raza chilena" formada a partir de dos "razas guerreras": los godos y los araucanos[395].

La categoría de *chilenidad,* compartida en el imaginario social de los intelectuales de la época, que pretendía terminar con las diferencias étnicas y raciales, no era más que una "comunidad imaginada"[396]. Por ello, al considerar que las identidades se construyen a partir de la diferencia, cabe preguntarse qué características de pertenencia fueron compartidas por esos intelectuales para la construcción de la *chilenidad*[397].

La referencia a la *chilenidad* se dirigía al "civilizado" y al vinculado al modelo de la sociedad europea. Ser parte de la "civilización" significaba referirse a las máquinas, al cientificismo, a las innovaciones del "progreso de la II Revolución Industrial", a la instrucción, a los ferrocarriles y, sobretodo, al urbano, a la modernidad y al ser europeo blanco.

A partir de ese ideal de nacionalidad, la imagen del pueblo mapuche fue construida como su alteridad, estandarizando dos caminos: el exterminio o la incorporación de ese pueblo a la sociedad chilena. A diferencia de Cornelio Saavedra, que optó por el primer camino, Tomás Guevara defendió la asimilación cultural del mapuche a la *chilenidad* por medio de la educación, sugiriendo una metodología de enseñanza para transformarlo en un "agricultor útil i laborioso"[398] –como si antes no lo hubiera sido–.

Jorge Pinto, en *La formación del Estado y la Nación y el pueblo mapuche*, abordó ese problema generado entre la *chilenidad* y el pueblo mapuche, discusión que se vuelve fundamental para comprender cómo la alteridad mapuche fue entendida en ese contexto. Pinto afirmó que Chile, cuando se propuso

---

395 Subercaseaux, B., *Raza y nación: ideas operantes y políticas públicas en Chile, 1900-1940,* Gabriel Cid et al., Nacionalismo e identidad nacional en Chile, Santiago de Chile, 2010, p.74.

396 Véase: Anderson, B. R., Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

397 Pesavento, S. J, História e História cultural, Autência, Belo Horizonte, 2003, p.90.

398 Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.499.

> consolidar el Estado y la identidad nacional en la segunda mitad del siglo XIX, renunció a su herencia indígena, presentando al indio como expresión de una raza inferior que nada tenía que ver con el chileno. Al momento de pensar en una identidad, nuestros intelectuales y los grupos dirigentes de la época utilizaron al indígena como un referente para insistir, precisamente, en lo que no se quería ser[399].

Y, como aclara Bonfil Batalla, fue en ese contexto -de considerar cómo la nación debía ser construida- que las políticas indigenistas surgieron en América Latina, atribuyendo al Estado la responsabilidad de acelerar el proceso de unidad nacional. Como afirma el autor, mientras "la diversidad étnica surgió como un obstáculo para forjar la nación", el indigenismo se estableció "como herramienta privilegiada para removerla"[400]. Así, la educación pasó a ser entendida como el principal instrumento del indigenismo, siendo capaz de difundir los ideales nacionales y disminuir las diferencias culturales.

Desde mediados del siglo XIX, la educación asumió un papel destacado para disminuir la heterogeneidad cultural, "acelerando" el proceso de "consolidación" de la *chilenidad*. Debemos recordar que la manera de enseñar o transmitir el conocimiento en las escuelas, como los mitos, la historia nacional y la literatura, constituye uno de los principales medios de reelaboración del imaginario social, el cual es fundamental para la redefinición de las identidades nacionales[401].

Con ese objeto, el presidente José Manuel Balmaceda (1886-1891) construyó diversos liceos en Chile, entre los cuales se encontraba el Liceo de Hombres de Temuco, fundado el 6 de diciembre de 1888[402]. Balmaceda invirtió no solamente en la construcción de liceos, sino también en la creación del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, que pretendía preparar a los futuros profesores de esos centros educativos.

---

399 Pinto, J., *op. cit.*, pp.155-156.
400 Bonfil Batalla, G., *Indigenismo,* Noberto Bobbio, Diccionario de Política, Madrid, 2000, p.805.
401 Carvalho, J. M, Formação das almas: o imaginário da República do Brasil, Companhia das Letras, São Paulo, 1990, p.10.
402 Mellaf R., R. et al., *Monografias de cuadernos de Historia*, Universidad de Chile, n.2, 2007, Santiago de Chile, p.70.

A través de esa mirada nacionalista, pertenecer al diferente, al que no correspondía a la *chilenidad* – como era el caso del pueblo mapuche – constituía un “problema”, ante el cual Tomás Guevara planteó una “solución” por medio de la enseñanza indígena. O sea, se instalaba la idea de la emergencia de despojar al mapuche de su condición étnica, insertándolo en las referencias culturales de la *chilenidad.* De esa forma, en *Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos* (1904), al referirse a los niños, Tomás Guevara, a partir de una cita de Antonio Varas, abogaba por la necesidad de “educarlos, enseñarlos i prepararlos para la vida laboriosa del hombre civilizado”[403]. Por lo tanto, conforme afirma Sergio Caniuqueo:

> En el primer centenario de la República (1910) se intentó dar una imagen de modernidad (algo parecido a lo que ocurre frente al bicentenario actual), presentando obras de progreso y de integración de los actores sociales. Otra de sus máximas expresiones fue demostrar esta integración a través de la educación, superando la barbarie que era parte de la condición de los mapuche[404].

La “modernidad” y las ciudades

La educación chilena pasó a ser concebida como un medio para incorporar al mapuche a la dinámica de la sociedad "civilizada" y "moderna". Moderna, haciendo referencia a las máquinas, a las ciudades y a los ferrocarriles, buscando integrar los diversos espacios territoriales dentro de la frontera nacional.

A fin de facilitar la comercialización de los productos hacia otros sectores del país, tanto el gobierno chileno como el sector privado, invirtieron, a partir de 1852, en la construcción de las vías del ferrocarril. Conforme apunta Luís Ortega, en la zona central había 159 km de vías férreas en 1861, aumentando para 950 km en 1878[405].

---

[403] Guevara, T., Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1904, p.67.
[404] Marimán, P. et al., !...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro, LOM Santiago de Chile, 2013, p.164.
[405] Ortega, L., *Nueva Historia*, Asociación de Historiadores Chilenos (UK),n.2, 1981, p.5.

Tomás Guevara también enfatizó la importancia de las vías férreas para dar salida a los productos, afirmando que los primeros ferrocarriles posibilitaron la desaparición de las dificultades de las "conducciones, que restrinjian el desarrollo del comercio i de la produccion agrícola"[406]. Así, Guevara definió el ferrocarril como "un nuevo elemento civilizador" que "vino a transformar por completo desde 1873 los destinos de la frontera"[407].

Como recuerda Jorge Pinto, entre los años 80 y 90, "la atención se centró casi enteramente en el ferrocarril"[408]. El presidente Balmaceda, en 1890, al inaugurar el puente por el que pasaba el ferrocarril de Malleco, no pudo "ocultar su orgullo":

> La palabra "imposible" ya no tiene sentido, declaró en Collipulli, mirando el puente ferroviario, "la ciencia i la industria modernas tienen un poder de creación capaz de someter todos los elementos de la naturaleza"[409].

La modernidad se refería a las innovaciones técnicas y científicas, así como a la capacidad del hombre de dominar la naturaleza por medio de la ciencia, instaurando la "civilización". Tomás Guevara compartió esa percepción de modernidad y civilización, especificando en *Historia de la civilización de la Araucanía*:

> Papel esencialísimo habian desempeñado en el apaciguamiento de la Araucanía el telégrafo, el ferrocarril i las armas de precision: la barbarie quedaba vencida, después de tres siglos de luchas, mas que por la fuerza de los hombres, por la obra de la civilizacion[410].

Otro elemento concebido como civilizador fue la ciudad. En el período comprendido entre 1861 y 1883, fueron

---

406 Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.437.
407 *Ibid.,* p.436.
408 Pinto, J., *op. cit.,* p.201.
409 *Ibid.,* p.201.
410 Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.456.

fundadas quince ciudades y pueblos en el sur de Chile. Según Jorge Pinto: "Esta fiebre fundacional no respondía a ningún capricho, existía la firme convicción que las ciudades irían asegurando la ocupación del territorio e irradiando la civilización"[411]. Entre esas ciudades fundadas se encuentran Temuco, en 1881, y Villarrica, en 1883.

Según José Bengoa, "Temuco se había fundado a fines del siglo diecinueve y era el centro urbano enclavado en medio de la Araucanía"[412]. Simon Collier y William F. Sater mencionan que, en 1890, Temuco fue la segunda ciudad de Chile en tener luz eléctrica, siendo la primera Santiago, en 1886[413]. El primer automóvil empezó a circular en las calles de Temuco un poco antes de 1910. Los tranvías de tracción animal, llamados "carros de sangres", existieron hasta 1905, cuando fueron substituidos por tranvías eléctricos por la Compañía General de Electricidad Industrial[414].

Las ciudades, a diferencia del campo, eran consideradas como parte de la modernidad, como reflejo de la dominación del hombre sobre la naturaleza. Maria Ligia Coelho Prado, al referirse a la naturaleza, afirma: "En el siglo XIX, los científicos deseaban observarla, medirla, describirla, clasificarla y rotularla"[415]. Así, por medio de la ciencia, la naturaleza podría ser controlada y superada en nombre de la civilización.

Como reflejo de esa mentalidad, y con inspiración en las ciudades europeas, especialmente París, fueron construidos, a partir de 1870, los grandes parques de Santiago. Entre ellos podemos nombrar el Parque Forestal, que inició su construcción en 1899, y el parque del Cerro de Santa Lucía. Armando Ramón cita la descripción de este parque, hecha por un escritor teatral de la época: "Hoy ruedan vehículos por donde ayer solamente volaban los pájaros [...] El arte ha ido

---

411 Pinto, J., *op. cit.*, p.198.

412 Bengoa, J., La emergencia indígena en América Latina, FCE, Santiago, 2007, p.234.

413 Collier, S. et al., A History of Chile, 1808-2002, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.174.

414 Pino Z., E., Historia de Temuco. Biografía de la capital de la Frontera. Temuco, Escuelas Universitarias de La Frontera, Temuco, 1969, pp.94-95.

415 Prado, M. L. C., América Latina no século XIX. Tramas, Telas e Textos. Edusp, São Paulo, 2004, p.179.

allí a auxiliar a la naturaleza; y auxiliado también por ella misma, ha convertido las rocas en estatuas [...]"[416].

Al mismo tiempo en que el ideario positivista influenció a la intelectualidad chilena, las transformaciones urbanísticas fueron pautadas por el ideal de civilización que reflejaban las ciudades europeas. Simon Collier sostiene que la arquitectura de ese período, inspirada principalmente en el estilo francés, era visible en la Estación Mapocho (1913), en la Biblioteca Nacional (terminada en 1924), en el Palacio de Bellas Artes (1910) y en el edifico de la Universidad de Chile en la Alameda (1863), entre otras construcciones[417].

La búsqueda de la "modernidad", cimentada en la construcción de la identidad nacional, se reflejó también en la valorización de la Historia y de la enseñanza. Desde mediados del siglo XIX, las disciplinas de Historia y Civismo fueron incorporadas al currículo escolar, así como también se construyeron universidades y la Biblioteca Nacional. En 1843, fue fundada la Universidad de Chile, formada por cinco facultades: Leyes, Humanidades, Matemática, Medicina y Teología. En 1888, fue incorporada la Escuela Dental y, en 1889, el Instituto Pedagógico[418].

En ese mismo período, en 1889, fue fundada la Universidad Católica de Chile, con las facultades de Ciencias Jurídicas, Ciencia Física y Matemática. En 1895, también fue anexada la Facultad de Agricultura y, en 1909, la de Agronomía[419].

Entre los años 1872 a 1915, Santiago duplicó su espacio urbano. Como afirma Armando Ramón: "el crecimiento acelerado de la ciudad de Santiago es un proceso que data de la década de 1870 en adelante" y que, "antes de esta fecha, el proceso de expansión urbana seguía el mismo ritmo que tenía desde el siglo XVIII"[420].

Esa inversión y el desarrollo urbano fueron resultado tanto de la inserción de Chile en una actividad económica agroexportadora, a partir de 1870, como del desarrollo de la economía minera de plata y cobre en el norte del país (Ramón, 2011: 138).

---

[416] Ramón, A., Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana, Catalonia, Santiago, 2011, p.175.

[417] Collier, S. et al., *op. cit.*, p.174.

[418] Ramón, A., *op. cit.*, pp.160-161.

[419] *Ibid.*, p.162.

[420] *Ibid.*, p.184.

La transformación por medio de la educación

El desarrollo industrial del país, desde la década de 1870, generó también un impulso para la actividad comercial y para la formación de trabajadores. Sol Serrano comenta que en los congresos nacionales de pedagogía, de 1889 y 1902, fue contemplado el desarrollo de un plan de educación para los trabajadores por medio de escuelas nocturnas[421]. En 1883 fue creada la Sociedad de Fomento Fabril (Sofofa), que coordinó el proceso de educación industrial, reformulando la enseñanza en la Escuela de Artes y Oficios, con el objetivo de formar técnicos y trabajadores especializados[422]. En el año de 1886, se produjo la implementación de la educación práctica e industrial en las escuelas públicas del país. En 1886 y 1887, se fundaron las escuelas Prácticas de agricultura y minería[423]. En 1887, también se creó el Consejo de Educación Técnica, el cual, en 1888, cambió de nombre para pasar a llamarse Consejo de Educación Agrícola e Industrial [424].

Por consiguiente, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, la educación, además de ser entendida como fundamental para la reformulación de un imaginario social, esencial en el proceso de creación de la nación, fue vista también como medio para construir cuerpos de trabajadores capaces de insertarse en esa dinámica capitalista, concebida como moderna. Dinámica que era regida por la idea de producir lucro, por la economía agroexportadora, y que definía la "civilización" frente a la "barbarie". Leonardo León, en "Tradición y modernidad: vida cotidiana en la Araucanía (1900-1935)", profundiza esto diciendo: "Un elemento importante de la modernidad en la Araucanía fue la proliferación de escuelas dirigidas a transformar a la gente 'ignorante y salvaje' en una masa humana dotada de oficios y abiertas a la influencia de la lectura y los buenos modales"[425].

Plácido Briones, primer rector del Liceo de Hombres de Temuco, dejó de percibir la ciudad de Temuco como un "centro de barbarie" y pasó a verla como "asiento de un

---

[421] Serrano, S. (ed) et al., Historia de la Educación en Chile (1810-2010), Tomo II, La educación nacional (1880-1930), Taurus, Santiago de Chile, 2012, pp.424-426.
[422] *Ibid*., p.437.
[423] *Ibid*., p.438.
[424] *Ibid*., p.438.
[425] Léon, L. *Historia*, Universidad de Chile, n. 2, vol.40, 2007, Santiago de Chile, p.350.

plantel de educación donde arde constantemente la lámpara de la sabiduría, que irradia sus vívidos destellos tanto en el palacio del rico como en la choza del menesteroso". Briones entendía la escuela no solamente como un medio para "asegurar el régimen constitucional que se ha implantado en la frontera", sino también como una manera de "convertir al indígena en un ciudadano útil a la comunidad social"[426] –pues, en su visión, era comprendido como inútil–.

Así como Plácido Briones, Tomás Guevara también deseaba intensamente "transformar" al mapuche en "ciudadano", creyéndolo capaz de pertenecer a esa dinámica nacional y "moderna". Guevara, además de haber sido rector del Liceo de Hombres de Temuco, fue responsable de la temática de enseñanza indígena en los congresos de educación, realizados en los años de 1902 y 1912. Guevara defendía la posibilidad de convertir al mapuche, por medio de la enseñanza, en un sujeto "útil" para esta sociedad vista como "superior" y "civilizada". A partir de esa óptica, comprendía al mapuche como portador de una cultura inútil que requería ser transformada. En *La mentalidad araucana,* Guevara transmite ese pensamiento al decir: "Otro rasgo del carácter araucano fue su apatía o falta de actividad útil. Trabajaba poco, lo necesario para vivir solamente" [427](Guevara, 1916: 601).

No obstante, debemos advertir que, en la misma página en que Tomás Guevara clasificó al pueblo mapuche como flojo, expuso también lo que para él era valioso: el desarrollo del comercio y de la industria. Guevara veía que en el pueblo mapuche:

> La industria no pasaba de ser doméstica, sometida siempre a la rutina. El espíritu de innovacion no cabia en los hábitos tradicionales, que lo cristalizaban todo, ritos, instituciones y costumbres familiares. El comercio i la industria requieren, además, cualidades bien marcadas de actividad intelijente, orden i economía, que no poseían los indios de entonces[428].

---

[426] Ministerio de Justicia de Instrucción Publica (MJIP), 1890, In: Serrano, S., *Historia (Santiago de Chile)*, Pontificia de la Universidad Católica, n. 29, 1995-1996, Santiago de Chile, p.465.
[427] Guevara, T. 1916. *La mentalidad araucana Anales de la Universidad de Chile*. Disponible en: http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewArticle/24427/25780. Acceso en: 18/03/ 2013, p.601.
[428] *Ibid*., p.602.

Así, Tomás Guevara relacionó la actividad industrial y comercial a la inteligencia, y estimaba que la del mapuche era deficitaria. En *Costumbres judiciales,* Guevara evaluó la "actividad cerebral" del mapuche como reducida: "no posee la facultad de reflexionar demasiado, porque se fatiga i distrae i, por lo tanto, de producir concepciones complejas"[429]. En *Psicolojía del pueblo araucano*, también afirmó que: "El examen de la constitución mental de lo araucano, da a conocer pronto la inferioridad de sus facultades lójicas" [430].

Al movilizar los conceptos de industria, comercio, "civilización" y "raza superior", Tomás Guevara delimitó la alteridad interdicta del mapuche, indicando la necesidad de acabar con ella por medio de la educación. En *Costumbres judiciales* sostuvo que, si los niños mapuches recibiesen una "enseñanza especial, una parte considerable de la histórica raza araucana se salvaría del ocio i de los estragos de la agua ardiente i de sus consecuencias inevitables, la cárcel i la estincion"[431]. Pero, en esa misma obra, afirmó que, a pesar de que los religiosos se preocuparon, desde 1690, por proporcionar una educación indígena en Chile, todos esos años no resultaron en ningún avance. Según él:

> Habia sido, por lo tanto, este plantel de educacion enteramente inútil por la ninguna adaptacion de los estudios a las necesidades i condiciones del indio. La obra de civilizar al araucano fué hasta entónces, i ha seguindo siendo hasta hoi, una serie de fracasos[432].

Tomás Guevara no dejó de considerar completamente "la importancia" de los religiosos en el proceso para "civilizar" al pueblo mapuche. En *História de la civilización de la Araucanía,* estimó que, en función de que el Estado no tenía cómo subsidiar la enseñanza indígena, se establecía la "necesidad" de

---

[429] Guevara, T., Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1904, p.85.
[430] Guevara, T, *Psicolojía del pueblo araucano,* Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1908, p.144.
[431] Guevara, T., Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1904, p.92.
[432] *Ibid*., p.65.

> [...] aprovechar el concurso de la iniciativa particular, es decir, de los católicos i sociedades protestantes que al presente se dedican a la enseñanza indíjena. Para encaminar a estas instituciones un trabajo mas positivo, habria que sistematizar su labor, sometiéndolas a un programa oficial i supervijilar su accion por medio de funcionarios del Estado[433].

No obstante, Guevara criticó a los religiosos por su "falta de metodología" para enseñar al pueblo mapuche, alegando que ellos no tomaban en cuenta, en el transcurso del proceso de aprendizaje, las características de un "pueblo inferior". Antes de la publicación de *Costumbres judiciales* (1904), donde expone su descontento con la eficiencia de la educación indígena religiosa, Guevara ya se había manifestado en el congreso de educación (1902), señalando:

> Dos errores obran, pues, combinadamente en la educación del niño de raza inferior: la falta de procedimientos sistemáticos en la enseñanza de carácter manual i la de olvidar para la teoría elemental que él no piensa como el que proviene de un Pueblo de cultura mas avanzada. Se ha desconocido esta verdad entre nosotros desde los doctrineros de la conquista hasta el presente[434].

En el acta de ese congreso, Guevara, además de establecer las diferencias entre el pueblo mapuche y el "adelantado", propuso una metodología específica para la enseñanza indígena, con el propósito de llevarlos "gradual i paulatinamente a la práctica de algunos ramos de la ciencia agrícola"[435].

En el discurso positivo-evolucionista de Tomás Guevara, que abarca la enseñanza indígena, se advierte otro aspecto de su preocupación por la formación de trabajadores chilenos, con la implementación de la educación técnica, industrial y agrícola. El punto fundamental de su propuesta era transformar al mapuche en un "agricultor útil i laborioso", convirtiéndolo en "un cultivador útil de sus campos, donde lo

---

433 Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.499.

434 *Congreso Jeneral de Enseñanza Pública de 1902*. 1904. Actas I Trabajos. Vol. I. Trabajos. Santiago de Chile, Imprenta, Litografía y encuadernación Barcelona, p.181.

435 *Ibid*., pp.185-186.

retengan los beneficios de sus esfuerzos i el amor tan arraigado en sus costumbres al suelo de sus antepasados"[436].

Guevara, en *Historia de la civilización de la Araucanía* (1902), entendía al mapuche como destinado a los "ramos de la ciencia agrícola", afirmando que las actividades industriales y comerciales requerían una "inteligencia" más desarrollada[437]. Siguiendo ese raciocinio, Guevara entendía que la educación de ese pueblo, de "imperfecto desenvolvimiento intelectual", se volvía "mas compleja que cualquiera otra"[438].

Para alcanzar la propuesta de convertir al mapuche en un "trabajador útil", Guevara propuso una metodología de enseñanza específica, realzando la importancia del castellano. Para él, sería a partir del castellano que se establecería un "acercamiento de la raza inferior a la superior"[439]. Consideraba que el mapuche no pensaba como el hombre "civilizado", pues "las razas tienen su modo especial de pensar, segun el jenio de la lengua que hablan"[440]. Por lo tanto, se instauraba la "necesidad" de que el mapuche hablara castellano para que la *chilenidad* pudiera llegar a convertirse en realidad. De esa forma, en *Psicolojía del pueblo araucano* (1908), Guevara afirma: "El estudiante mapuche tendrá que hablar castellano primero. En seguida podrá pensar castellano. Esta lengua pasa a ser indispensable elemento de educación en el segundo ciclo del programa, para los desarrollos superiores de la facultad de reflexión"[441].

En ese mismo libro, Guevara indicó que la educación mapuche debería ser realizada en internados, siguiendo una metodología de enseñanza que considerase los siguientes criterios:

---

[436] Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.498.
[437] *Ibid.*, p.497.
[438] *Ibid.*, p.497.
[439] Guevara, T, *Psicolojía del pueblo araucano,* Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1908, p.400.
[440] Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.496.
[441] Guevara, T, *Psicolojía del pueblo araucano,* Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1908, p.400.

> 1º Escuelas comunales dirijidas por un maestro indíjena. Programa: construcción mental, leer y hablar castellano. Lecciones en araucano.
> 2º Escuelas rejionales rejentadas por un profesor chileno i un ayudante indígena. Programa: nociones de cálculos, sistema métrico, física, cultura, hijiene, etc., con aplicaciones a la agricultura, a la industria u oficios manuales. Castellano escrito. Lecciones en castellano.
> 3º Escuelas superiores profesionales en la provincia de Cautín i Valdivia, con secciones mejor montadas que las otras, de agricultura, carpintería, herreria, etc. Director chileno[442].

En el discurso de Tomás Guevara, presente en *Psicolojía del pueblo araucano* (1908), se percibe la importancia que le asigna al aprendizaje del castellano y al perfeccionamiento de las actividades manuales del pueblo mapuche.

Guevara ya había enfatizado la relevancia de que los indígenas desarrollaran actividades manuales. En *Historia de la civilización de Araucanía* (1902), Guevara afirmó que esas actividades se encontraban "en armonía con las propensiones, el gusto i el medio natural en que vive el indíjena"[443]. Y, en las actas del Congreso Jeneral de Enseñanza Pública (1902), consta en su texto, "Enseñanza indígena", un plan de educación indígena formulado a partir de su creencia de que el mapuche tendría aptitud para el trabajo manual y deficiencia para el intelectual. Según Guevara, tal método de enseñanza estaría organizado de la siguiente forma:

> 1º grado – Juegos i ocupaciones del Kindergarten. Niños de 6 a 10 años (1).
> 2º grado – Lecciones de cosas i ejercicios de recortado i cartonería, modelacion, estereotomía, cestería i enjuncado de sillas. Para niños de 10 a 14 años (2).
> 3º grado – Trabajos en madera, de herrería i talabartería. Dibujo. Para niños de 14 a 16 años.
> En este período se prestaría atencion preferente al slöjd en madera o ejercicios basados en principios pedagógicos, para desarrollar el cuerpo i la mente. Sus fines son:

---

442 *Ibid.,* p.401.

443 Guevara, T., Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III. Los araucanos y la Republica, Imprenta, Litografia y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1902, p.497.

> Insinuar al niño el respeto i el amor al trabajo manual.
>
> Desarrollar la perseverancia i el dominio sobre sí mismo.
>
> Ejercitar los hábitos de la atencion, de la exactitud i la elegancia.
>
> Ejercitar la vista para la perfeccion de la forma.
>
> Trabajar en madera delgada i en la que ya se ha usado.
>
> Adquirir espedicion en el manejo de las principales herramientas como cepillo, escuadra, sierra, martillo, lima etc.
>
> Elaborar progresivamente modelos apropiados a las necesidades futuras del educando (1).
>
> 4º grado – Cultivo: preparacion del suelo, cereales, plantas forrajeras; horticultura: huerta, legumbres, chácaras; zootecnia: especie cabalar, buei doméstico, engorda, carnero, cabra, cerdo, higiene de animales domésticos; máquinas e instrumentos agrícolas: trilladoras, traspaladoras, carretillas, baldes, etc (2).
>
> Para jóvenes de 16 a 20 años.
>
> En el establecimiento de los cultivos e industrias agrícolas se consultarian la necesidades de los distintos lugares i las instalaciones que tengan montada los colejios[444].

Ante la inexistencia, según Guevara, de escuelas que atendiesen las exigencias expuestas anteriormente, éste propuso, en el Congreso Nacional de Enseñanza Secundaria (1912), otro camino para la enseñanza indígena: incorpóralos a los moldes tradicionales de la educación chilena. Así, consta en las actas de ese congreso que:

> A falta de establecimientos especiales que propendan al mejoramiento económico, intelectual i moral de los indíjenas, se autoriza a la Direccion del Congreso de Enseñanza para que solicite del Supremo Gobierno la cantidad de tres mil pesos anuales para costear la educacion de diez jóvenes de esa raza en el Liceo de Temuco.
>
> La distribucion de esa pension se hará por una junta compuesta del Intendente de la provincia, el rector del Liceo i el protector de indíjenas.

---

[444] *Congreso Jeneral de Enseñanza Pública de 1902* Actas I Trabajos. Vol.I. Trabajos. Santiago de Chile: Imprenta, Litografía y encuadernación Barcelona, 1904, p.187

> Los jóvenes indíjenas que hubieran hecho en el Liceo de Temuco, favorecidos por esta gracia, un curso de dos años de humanidades por lo ménos, tendrán opcion, de preferencia, a cualesquiera otros, para ingresar a las escuelas normales i establecimientos de enseñanza especial[445].

Esa percepción, de valoración de la aprendizaje del castellano y de la conversión del mapuche en un sujeto "útil" y capaz de insertarse en la dinámica del modelo de *chilenidad*, ocupó un lugar destacado en el imaginario social de Tomás Guevara, así como también para otros intelectuales preocupados con la formación de la "nacionalidad". Su propuesta educacional para el mapuche pretendía disminuir y, en lo posible eliminar, los vestigios de la cultura de ese pueblo en pro de la construcción de una imaginada nación homogénea.

Chilenidad y su alteridad

Tomás Guevara creía que el mapuche era incapaz de entender el significado de nación, alegando que tenía una inteligencia limitada para desarrollar pensamientos lógicos y no poseía "la noción de criminalidad", por ser un pueblo de "baja cultura"[446]. Según Guevara: "La idea de patria grande, nacional, no cabía en la comprensión indíjena, tanto por la constitución mental como por la social"[447].

Persiguiendo ese ideal de "patria", bajo una mirada positivo-evolucionista, y también no excluyendo su interés por la cultura mapuche, además de proponer la metodología de enseñanza indígena, Guevara fue también presidente honorario y uno de los fundadores de la Sociedad Caupolicán: primera organización política contemporánea mapuche, fundada en 1910, que tenía la intención de incorporar gradualmente al pueblo mapuche a los valores occidentales por medio del acceso a la educación. Manuel Antonio Neculmán, que fue uno de los presidentes de esa organización, mencionó en uno de sus discursos:

---

[445] *Congreso Nacional de Enseñanza Secundaria 1912*. Conclusiones aprobadas I Encuesta. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1913. Boletin n. 5 Julio de 1913, pp.35-36.
[446] Guevara, T., *Historia de la justicia araucana (Tomo X de la serie)*, **Anales de la Universidad de Chile**, 1920, p.519.
[447] *Ibid*., p.521.

> Nosotros perseguimos dos grandes fines: la civilización i el patriotismo de los aborígenes. Para inculcarles lo primero la sociedad nombra oradores especiales en cada parlamento, quienes aconsejan a todos los de la raza a que manden a sus hijos a las escuelas, haciéndoles ver las ventajas que obtendrán con la instrucción i que sean útiles a la patria en cualquiera circunstancia, etc. Sobre el patriotismo, dijo, que la sociedad se había formado al calor i entusiasmo de la idea lanzada por uno de sus consocios, de erigir un monumento al Toqui Caupolicán, por lo que ya estaba colocada la primera piedra en la plaza de Temuco, lo que despierta el valor i el deseo de la civilización entre la raza araucana; i que los discursos pronunciados en ambos idiomas van inculcando el amor a la patria[448].

Tomás Guevara incorporó en la dinámica de su pensamiento conceptos como: civilización, patria, progreso, raza, industria, comercio y educación. A partir del enaltecimiento de ese orden discursivo, los indígenas, por representar al interdicto, se constituyeron en un "problema" y la educación en su solución.

En *Educación y nación al sur de la frontera,* Andrés Donoso Romo enfatiza que la Sociedad Caupolicán no solamente inauguró "el discurso público mapuche contemporáneo y su relación con el Estado Chileno", sino también incorporó una "continuidad entre la tradición mapuche independiente, personificada en la figura de la jefaturas tradicionales de los longkos", con los nuevos mecanismos para obtener el poder en esa sociedad[449]. Donoso Romo, señala que todos los dirigentes mapuches fueron hijos de *longkos* y, por eso, tuvieron acceso a la educación chilena.

Como ya es sabido, muchos hijos de los caciques estudiaron en escuelas, como las de Concepción y de Chillán, en razón de los tratados de paz que fueron establecidos en el transcurso del proceso mal denominado y oficialmente conocido como "Pacificación de la Araucanía". Manuel Mañkelef, que asumió la presidencia de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía en 1916, y que fue alumno y trabajó junto con Tomás Guevara en el Liceo de

---

[448] *La época*, 21/1271910. In: Donoso, A., Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930, Pehuén, Santiago de Chile, 2012, p.22.
[449] Donoso, A., *op. cit.*, p.16.

Temuco, fue uno de los hijos de los diversos *longkos* que tuvieron acceso a la educación chilena.

En la fiesta de celebración del primer año de la Sociedad Caupolicán, en junio de 1911, Tomás Guevara realzó otro de los significados que la educación mapuche representaba para él. Según Guevara, los mapuches:

> Antes se defendían con las armas, ahora deben defenderse con la instrucción: para no quedar totalmente vencidos manden sus hijos a las escuelas, liceos, etc. Así la generación venidera reemplazará dignamente a sus antecesores (DA op.cit.)[450].

Además de ser entendida como un medio para proporcionar unidad nacional, para Tomás Guevara la enseñanza también era vista como instrumento del cual el mapuche debía apropiarse, para protegerse de la usurpación de sus tierras y de la violencia física a la que venía siendo sometido. En *Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos,* Guevara reflejó que, de modo general, podría "decir que el araucano de hoy quiere que sus hijos sean cristianos, que aprendan a leer, escribir, sacar cuentas para que los 'huincas no puedan engañarles', [...]"[451].

A pesar de la mirada positivo-evolucionista de Tomás Guevara, la defensa del pueblo mapuche contra la expropiación de sus tierras es recurrente en sus obras. En *Costumbres judiciales y enseñanza de los Araucanos,* Guevara señala diversas formas que eran utilizadas por terceros para expropiar al mapuche de sus tierras. Menciona que eran "innumerables las cuestiones de deslindes entre indios i rematantes de tierras fiscales, i en ellos la razón está siempre de parte de los primeros"[452].

La defensa política del mapuche fue muy importante en las primeras décadas del siglo XX. Conjuntamente con la existencia de las sociedades indigenistas, dicha política contribuyó para aminorar los crímenes contra ese pueblo, que venían siendo cada vez más recurrentes. Entre esas sociedades, fue importante el papel de La Sociedad Científica

---

450 Foerster, R. et al., Organizaciones, líderes y contiendas Mapuches (1900-1970), Ediciones del Centro de Estudios de la Mujer, Santiago, 1988, p.17.

451 Guevara, T., Costumbres judiciales y enseñanza de los araucanos, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1904, p.75.

452 *Ibid.*, p.55.

de Temuco, de la que Tomás Guevara formaba parte, entre otros intelectuales[453].

En suma, además de haber ayudado a retirar al mapuche de la invisibilidad de la Historia de Chile de los siglos XIX y XX, investigando su cultura, la usurpación de sus tierras y la violencia a que la fue sometido, Guevara también actuó políticamente en "defensa" de ese pueblo, a través de la Sociedad Caupolicán y de La Sociedad Científica de Temuco.

No obstante, al mismo tiempo que los "defendía", Guevara deseaba la homogeneidad de la "nación" y creía en la educación como un posible camino para poner fin a las diferencias culturales con la concebida barbarie. Por lo tanto, por más que la educación pudiera convertirse en una herramienta para que el pueblo mapuche disminuyera los abusos que venían sufriendo, sin duda, como afirma Jorge Pinto: "Esta misma educación contribuía a socavar las bases culturales de la sociedad"[454].

En fin, Tomás Guevara, al delimitar en sus escritos el espacio de la nación, excluyó al pueblo mapuche, que se contraponía, con sus costumbres y hábitos, a su idea de "civilización" y a lo que debería regir el "cuerpo nacional". Sin embargo, Hommi Bhabha, defiende una idea opuesta a la de Guevara, explicando que: "La nación ya no es más el signo de la modernidad bajo el cual las diferencias culturales son homogeneizadas en la visión 'horizontal' de la sociedad"[455]. Según ese mismo autor:

> Una vez que es establecida la liminalidad del espacio-nación, y esa "diferencia" es transformada desde la frontera "exterior" a su finitud "interior", la amenaza de la diferencia cultural ya no es más un problema de "los otros", sino que se convierte en una cuestión [de comprensión] de la alteridad como un solo pueblo[456].

---

453 Bengoa, J., Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX), Lom, Santiago de Chile, 2000, p.383.
454 Pinto, J., *op. cit.*, p.205.
455 Bhabha, H., *DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation, Hommi Bhabha* (ed)., Nation and narration, London and New York, 2009, p.300.
456 *Ibid.*, p.301.

Así, Tomás Guevara al reforzar e idealizar la homogeneización de la *chilenidad,* sin valorizar la diversidad cultural presente en el territorio chileno, y al estandarizar y enfatizar determinadas características identitarias, excluyó al pueblo mapuche entre "otros" que no se encuadraran dentro de ese ideal. Por lo tanto, a pesar de ocupar el espacio físico del territorio de Chile, el pueblo mapuche no pertenecería al espacio construido en la narrativa de *chilenidad* de Tomás Guevara.

Al considerar, como postula Jorge Pinto, que "respetar la cultura significa respetar la diversidad y abandonar cualquier postura hegemónica"[457], podemos concluir que Tomás Guevara, a pesar de haber defendido al mapuche de la violencia física, no lo respetó culturalmente como pueblo, por estar convencido de que "lo mejor" para el país era la "homogeneidad de la nación", y con eso promover tácitamente una serie de acciones que en definitiva fueron directamente en contra de ellos.

[457] Pinto, J., *op. cit.*, p.283.

Tejiendo saberes: desobediencias epistémicas a la colonialidad. Experiencias desde territorio colombiano

Maritza Cartagena Muñoz y Nataly Domicó Murillo

> "Hemos querido caminar la palabra porque tenemos que romper un esquema, uno de los esquemas en donde el modelo nos ha reprimido con su imposición, donde siempre se dice que hay que cumplir el mandato de un jefe de Estado. Cuál jefe de Estado, aquí manda el pueblo compañeros". (Aida Quilque, líder Nasa, 2008).

Introducción: contexto desobediente

Más de 102 naciones indígenas en Colombia resisten contra quienes se han declarado los gobernantes del aire y del agua, muchos son los frentes en los que se siembran amaneceres para sus hijas, para sus nietos, para sus hermanas y hermanos indígenas y no indígenas.

En Colombia el exterminio de las naciones indígenas es inminente, nuestras comunidades originarias debido a la violencia estructural del país, que se refleja en el problema de la concentración de la tierra, la siembra de minas antipersonas a manos de grupos al margen de la ley, las masacres por grupos paramilitares, la captación del territorio para monocultivos, narcotráfico, fumigaciones con glifosato, construcciones de represas y megaproyectos, la persistencia de la persecución estatal a los líderes, sabios y sabias indígenas, el monopolio de los medios de comunicación que difunden estereotipos y prejuicios sobre las comunidades indígenas, junto a otras razones, han obligado a la migración y desplazamiento de sus comunidades de origen hacia las ciudades , y han logrado que muchas personas indígenas se nieguen en su memoria ancestral.

La poblaciones afrodescendientes, indígenas y campesinas en Colombia estamos sufriendo la recolonización de los territorios a cargo del otorgamiento de títulos mineros, en el caso de los resguardos indígenas, “117 son los Resguardos* afectados en 2010 por los 233 títulos mineros que

están total o parcialmente dentro de Resguardo y que ocupan un área de 267.623"[458], cifras que van aumentando, y multinacionales que llegan con un refuerzo de la presencia militar en los territorios, seguida de los fuertes impactos sociales que lleva a las comunidades la economía extractivista, como la prostitución, el cuerpo de las mujeres como botín de guerra, el asesinato selectivo de líderes y ejecuciones extrajudiciales.

Casos como el de la **nación indígena Nasa** del sur del Colombia, en el departamento de Cauca quienes en medio del proceso que han denominado **Liberación de la Madre Tierra**, pretenden recuperar cientos de hectáreas de manos de uno de los empresarios más ricos de Colombia, son brutalmente acribillados y desprestigiados por los medios de comunicación tachándolos de "ladrones", "guerrilleros". Este acontecimiento se da en el marco de los Diálogos de Paz, del estado con una de las guerrillas más antiguas de Latinoamérica, que negocia dentro de sus puntos la solución al problema agrario en Colombia[459.]

El amor a la vida y a tierra han sido los sentimientos que han motivado a los pueblos a emprender acciones de lucha y resistencia, surgiendo a raíz de estos sucesos históricos la constitución de 1991 que le reconoció autodeterminación a los pueblos. Pese a que el modelo de desarrollo ha buscado estrategias para invadir nuestros territorios y cuerpos, hemos tejido estrategias políticas y culturales para seguir viviendo dignamente.

Los resultados de estas resistencias han pasado desde la titulación de resguardos hasta la administración autónoma de las transferencias económicas y administrativa (Artículo 56

---

458 Fidel Mingorance, "*Diagnóstico sobre la minería en territorios indígenas en Colombia, Impacto de los megaproyectos en Territorios Indígenas en Colombia*", Tierra Profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia, HRVE y ONIC (eds.), 2011. pp. 1-44.

459 Según las cifras del IDH (2011) 52 por ciento de la propiedad está en manos del 1,15 por ciento de la población, mientras otras cifras hablan de77,6% de la tierra estaba en manos de 13,7%. Ana María Ibáñez, decana de economía de la Universidad de Los Andes, revela que para 2010, 77,6% de la tierra estaba en manos de 13,7% de los propietarios y el Gini de tierras llegaba a 0,86. El estudio revela que además la situación empeoró desde el 2000, cuando la relación era de 75,7% en manos de 13,6%. Tomado de http://www.larepublica.co/10-cifras-econ%C3%B3micas-que-explican-por-qu%C3%A9-colombia-tiene-alta-desigualdad_147046

transitorio de la Constitución colombiana), el aliento y el ejemplo de grandes líderes indígenas es lo que ha forjado un movimiento indígena que ha exigido la recuperación de la tierra, de esta manera lo expone la filosofía del pueblo indígena Misak "Recuperar la tierra para recuperarlo todo"[460].

En este sentido nos remitimos a las Palabras del comunero de la nación Nasa Manuel Quintin Lame, y del líder Embera Eyabida Kimy Pernia, que dan cuenta del legado que han heredado:

> Hoy día he levantado mi frente como a modo de genio, con el fin de sembrar la semilla de la flor de la esperanza, en medio de la oscuridad y no dejar que la raza indígena en Colombia, camine en medio del oscurantismo, que le hagamos frente al bramido del tigre, al rugido del león, al silbido de la serpiente que en medio de las ramas se esconde para envenenar el corazón de la ignorancia y sepultarla en el gabinete de su cueva[461]. (Quintin Lame, 1916)
>
> A la tierra y al agua no podemos tratarlas mal, pues ellas nos dan el alimento. Tampoco a los animales que conviven con nosotros, pues la selva que es nuestra casa, también es la de ellos. El gobierno debe respetar ese deber ancestral que nos testamentó Karagabí de conservar nuestra casa, de lo contrario nos caería su castigo[462] (IWGIA &Colectivo de Trabajo Jenzerá, 2011)[463].

Pueblos originarios en Colombia y pensamiento colonial

---

[460] Este mandato por la vida apoyó el proceso de recuperación de tierra desde la década de los 70, y que en 1980 origina la proclamación del manifiesto Misak y alimenta el movimiento indígena hacia el cambio de la constitución y el reconocimiento de sus derechos. La nación Misak es originaria del Cauca, pero actualmente también se encuentran en Valle y Huila, en Colombia.

[461] Manuel Quintin Lame, *Luz Indígena en Colombia. Comunicaciones y telegramas sobre orden público relacionados con Lame*. Archivo General de la Nación, 1916. pp. 42-96.

[462] Kimy Pernia, fue un luchador, que fue secuestrado, torturado y posteriormente asesinado por paramilitares en 2001, su cuerpo no fue entregado para ser enterrado, y fue arrojado al río Sinú (Dokeradó), el río que defendió en contra de la represa de Urrá, en el departamento de Córdoba - Colombia.

[463] IWGIA & Colectivo de Trabajo Jenzerá, *Kimy, bed'ea jauri ome dod'ebena - Kimy, palabra y espíritu de un río"*, Bogotá D.C, Editorial Códice Ltda, 2011. pp. 1- 168.

En este contexto nos encontramos los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes de Colombia, y en medio de esto las naciones indígenas seguimos resistiendo, sembrando semillas nativas, hablando palabras dulces que fueron enseñadas por los abuelos. Ya sea en el campo o en la ciudad, en la calle, en la montaña o la selva, se sigue recordando.

Acercando estas realidades de las naciones originarias a discursos académicos, podemos decir que hacen parte de una estructura conocida como las Colonialidades, que Guerrero (2012) explica operan en tres niveles: poder, saber y ser:

> la colonialidad del poder, para el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la colonialidad del saber, que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la colonialidad del ser, para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, las sensibilidades, los imaginarios y los cuerpos[464].

La dominación epistemológica, es un problema geopolítico ya que jerarquiza e inferioriza a los pueblos para someterlos, destruir su identidad, su cuerpo, su territorio. De Sousa (2009) hablaba que dentro de las múltiples discriminaciones, se encuentra la Injusticia Cognitiva, aquella dominación de un tipo de conocimiento que se ha declarado como verdadero, universal. Esta dominación epistemológica, nos hace entender que "No existe un modo de pensar neutral… un modo de pensar traduce una cierta forma de ser y sentir y condiciona una cierta forma de hacer y hablar, por que articula símbolos, códigos y significados de los que han creado dicho pensamiento"[465].

Desde el saber, al encontrarse en un contexto occidental varios niños y niñas indígenas han sido

---

[464] Patricio Guerrero Arias, "*Interculturalidad y plurinacionalidad escenarios de lucha de sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica*", Interculturalidad y Diversidad. Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2011. pp. 1-160.

[465] José De Souza, *Desobediencia epistémica desde Abya Yala (América Latina): Tiempos de descolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano.* Primer congreso internacional Pensamiento Social Latinoamericano, Perspectivas para el siglo XXI, Brasil, 2008. pp. 1-15.

matriculado en escuelas occidentales urbanas y rurales, varios jóvenes indígenas entran a universidades occidentales, las cuales expresan una particular racionalidad, pero algunos inmersos en un proceso de escolarización, resisten a una dominación y colonización epistémica, que propone currículos centrados en el pensamiento occidental, en un proceso de enseñanza y aprendizaje aculturizante.

La desobediencia epistémica, comienza precisamente de una manera individual, o de colectivos organizados por reclamar "nuevos procesos de producción de valorización de conocimientos"[466], en contra del hedor de la colonialidad, incapaz de acallar sus egos y escuchar desde el corazón.

En esta propuesta de desobediencia epistémica son los sabios y sabias, líderes y lideresas, médicas, botánicos, artesanas indígenas las que mantienen la memoria de resistencia de las comunidades mismas, y cuyas acciones que no se desligan del pensamiento, son las han forjado un movimiento indígena que ha exigido la recuperación de la tierra.

Así lo expone el Mamo Avinteiru (1995)[467], en su mensaje a los bunachi (no-originarios):

> Ustedes mismos han vivido en carne propia los destrozos que se le están causando a la tierra. Esos destrozos están reflejados también en el hombre que cada día pierde su identidad. Por conservar lo que nosotros milenariamente venimos defendiendo, esa reflexión nos debe llevar a una comunicación interna, individual, alrededor de ustedes, porque es como si nosotros fuéramos a hacer una selección de las mejores semillas que se van a regar por el futuro…Ojalá hicieran sus reflexiones profundas por todo lo que investigan, por lo que estudian, por los sabios, por los científicos, por los que leen, por todos aquellos quienes de alguna manera se interesan por la supervivencia de la humanidad. Eso nos debería llevar a una verdadera convivencia humana y no lo que nosotros estamos viendo en este momento... A diario y en todo momento, nuestra

---

[466] Boaventura de Sousa Santos, "*Epistemologías del Sur*", Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social 16:54 , Maracaibo – Venezuela, 2011. pp. 17-39.

[467] Líder espiritual de la nación Ikʉ, en Conferencia presentada en el Fondo Cultural Cafetero, y discurso recopilado por PROMETEO, en el marco del VII Festival Internacional de Poesía en Medellín-Colombia, 1997.

reflexión desde lo más alto de la Sierra es porque la humanidad vuelva a buscar su verdadero equilibrio[468].

Pueblos originarios y Educación[469]

"si existimos hoy no ha sido por las leyes que ha dictado los gobiernos, sino por nuestra decisión y voluntad de seguir existiendo como pueblos con derecho a nuestra propia autoridad y autonomía, que debemos seguir manteniendo, el orgullo de ser paeces, guambianos, Kamëntsá y demás y seguir existiendo en estas tierra de américa"(Líder Kamëntsá, 1982)

Dentro de estas reivindicaciones se encuentra el tema de la educación indígena, esta propuesta apunta a la consolidación de la resistencia epistémica decolonial. En Colombia a partir del 1961 se comenzó a hablar de la educación indígena, con la acogida a los acuerdos de Pátzcuaro realizados en el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), articulados a la aprobación de una reforma agraria expedida por la ley 135 de Diciembre 13 del 61 en México[470] donde se establecieron criterios para reestructurar las acciones indígenas, enfocar sus construcciones a las realidades económicas y ontológicas; además desde la nueva constitución de 1991 en Colombia, se plantean proyectos políticos con autonomía haciendo que la educación indígena en Colombia sea trabajada desde varias perspectivas. Por una lado desde la **Etnoeducación,** si bien esta propuesta surge desde el movimiento indígena, el gobierno la institucionalizó y fue perdiendo su sentido de autonomía con que fue creada, "por esta razón, la etnoeducación se ha convertido en un campo de disputa política entre los grupos étnicos y el Estado, por la manera como se tramitan algunos de los principios contenidos en la

---

[468] Mamo Avinteiru, *Llamado de los Hermanos Mayores. Conferencia Mamo Avinteiru*, Universo Arhuaco. Colombia, Edición Prometeo, 1997. pp. 1-50.

[469]Nataly Domicó, *Caminando la palabra: Análisis de la situación actual de la educación Indígena de Antioquia*, proyecto en curso aprobado por el Centro de investigaciones Educativas y Pedagógicas (CIEP) de la Facultad de Educación - Universidad de Antioquia, Colombia. 2015.

[470] Gobernación de Antioquia y OIA -Organización Indígena de Antioquia–. 2004, *Política pública departamental de reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas de departamento de Antioquia*. Imprenta: Departamento de Antioquia.

normatividad, y las demandas de autonomía educativa de los grupos étnicos" (Castillo, 2008)[471].

a) Descolonizando las universidades: por la vida y la permanencia del ser desde la educación propia[472]

Por otro lado se encuentra la propuesta de **Educación Propia**, esta es definida por la Comisión Nacional de Trabajo y concertación de la Educación para los pueblos Indígenas (CONTCEPI)[473] como "[un] proceso integral de rescate, recreación y/o fortalecimiento vivencial de la lengua materna, valores culturales, tradiciones, mitos, danzas, formas de producción, sabiduría, conocimiento propio, fortalecimiento de la autoridad, autonomía, territorio, autoestima, crecimiento y desarrollo"[474].

Esta propuesta surge de la lucha del movimiento indígena en Colombia, que existe desde que los colonizadores pisaron estos suelos ricos para robar y exterminar, y ha tenido fuertes momentos de articulación de las diferentes comunidades y organizaciones indígenas del país que dieron como resultados los hechos históricos de la Minga indígena en Colombia, movimiento donde se han tejido las exigencias para el buen vivir de los las naciones originarias.

Es entonces que la Educación Propia se concreta en la propuesta del Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP)

---

[471] Elizabeth Castillo, *Etnoeducación y políticas educativas en Colombia: la fragmentación de los derechos,* Revista Educación y Pedagogía, *20:* 52, Medellín, 2008. pp. 15-26.

[472] Como educación propia se entiende todas las acciones, que dieron como resultado del proceso de organización y revitalización del pensamiento indígena de cada pueblo, una propuesta educativa propia, como escuelas, universidades. Sin embargo para algunos líderes indígenas como Abadio Green la educación propia sería, aquella que parte de la cotidianidad de la misma comunidad, sin necesidad de ser escolarizada o institucionalizada.

[473] CONTCEPI, es una comisión creada por varias organizaciones indígenas, en la cual se organizan y definen los componentes del Sistema de Educación Indígena Propio, en lo político organizativo, pedagógico, administrativo y de gestión.

[474] CONTCEPI, Perfil del sistema educativo indígena propio (S.E.I.P), Bogotá D.C., 2013, 1-162. Tomado de http://www.ut.edu.co/administrativos/images/DOCUMENTOS%20ADMINISTRATIVOS/ASOCIACIONES/CABILDO_INDIGENA/seip.pdf

que se gesta por el decreto autónomo 1953 del 2014 [475]exigido en el Minga Indígena, Social Y Popular en la Defensa de la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía del año 2013, donde 18 departamentos que tienen pueblos indígenas salieron a movilizarse para la exigencia de cinco temas estructurales, "Territorio; derechos Humanos, autonomía Política, Jurídica y Administrativa; política Económica y Agraria; conflicto Armado y Paz; y política Minero – Energética en el país. Estos temas también tienen incidencia directa en las garantías de pervivencia física y cultural de los 102 Pueblos Indígenas de Colombia"[476].

Si bien esta propuesta fue reconocida por el gobierno hasta el 2014, algunos pueblos indígenas la vienen trabajando desde varios siglos atrás, desde sus prácticas cotidianas en relación directa con la tierra y con la organización autónoma. Referirse a educación propia es educarnos desde lo que somos, hacemos y pensamos como pueblos indígenas, y así seguir luchando por el territorio, tejiendo pensamiento ancestral, cantando la vida, soñando, sembrando como lo hacen los abuelos, y de esa forma relacionarnos con las propuestas que trae occidente.

Dentro de esta propuesta se han adelantado varios procesos de educación propia en el campo de educación superior como la Misak Universidad y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN)[477] en el territorio caucano del sur del país: Misak Universidad. (Silvia - Cauca).

---

[475] El decreto 1953 del 2014 es el resultado de miles de cuerpos movilizando la palabra, la acción y el pensamiento por la tierra, por la vida, por la existencia, por medio de este "*se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley que trata el artículo 329 de la Constitución Política*". Ministerio del Interior de Colombia: *https://www.minjusticia.gov.co/Portals/0/DECRETO%201953%20DEL%2007%20DE%20OCTUBRE%20DE%202014.pdf*

[476] CRIC -Consejo Regional Indígena del Cauca-, (2013), *Solidaridad y apoyo a la Minga Social, Indígena y Popular*, Tomado de http://www.cric-colombia.org/portal/solidaridad-y-apoyo-a-la-minga-social-indigena-y-popular/

[477] Existe también la Universidad Intercultural de Colombia Jacinto Ortiz – Córdoba, como un ejemplo de lo que puede nombrarse universidad indígena y no ser educación propia. Según sus objetivos desean fortalecer "el saber ancestral con el saber científico, para volverlo competitivo ante el mundo globalizante", su pensum, contiene materias con áreas de corte occidental, sin una decolonialidad en metodologías, prácticas, ni en sus saberes, que no

Como lo expusieron en el II Encuentro Nacional de indígenas estudiantes de educación superior, del 2013. La Misak Universidad es un sueño de los mayores, desde que plantearon políticamente "recuperar la tierra para recuperarlo todo". La universidad fue creada por la nación indígena Misak en el 2010, buscando fortalecer Los Cuatro Tejidos del Currículo Misak que son: Mandato Mayor (Autonomía, Justicia), Economía Propia, Ya Tul (Producción, Territorio), Administración Propia (Gestión, artes) y tejido Socio-Político (Organización, Convivencia). Esto tiene que ver con los cuatro aspectos en que se desenvuelve la vida social y cultural del pueblo:

1. Lengua y el pensamiento. Transmitido oralmente por los mayores.
2. Territorio. Representado en páramos, lagunas, arco iris, montañas, astros y espíritus, armonizado por el Pishimarepik (médico Tradicional).
3. Costumbres. La minga, danza, vestido, música, creencias, medicina como actos que crean y recrean la cultura.
4. Autoridad. Nace en la familia, alrededor del fogón, como pilar de la comunidad (a través de los taitas y mamas) son delegados al cabildo que pueden ser fortalecidos por la asamblea. (PEG. Misak)[478]

La construcción de la Misak Universidad corresponde a la manera de concebir el mundo según fases[479], y la cual cuenta con docentes indígenas, para indígenas estudiantes de diversos pueblos de Latinoamérica, y que aún sigue sin ser reconocida por el estado colombiano.

b) Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) (Popayán-Cauca).

---

difieren mucho a las de corte occidental.

[478]Misak Misak Isua Mora Lutomaito Kusrep Ampamik. Proyecto Educativo Guambiano: Por la vida y la permanencia del ser Misak en el tiempo y en el espacio. (S.f)

[479] Para los Misak el número cuatro tiene un significado especial, ya que para que algo quede completo, debe estar constituido por cuatro elementos, esto se ve en que el espacio se compone de cuatro dimensiones, cuando la mujer le viene por primera vez la luna (menstruación), debe estar cuatro días en el michiya (lugar donde debe permanecer en su tránsito a mujer).

Producto de las tensiones agrarias, y de la organización social entre los 60 y 70, nace el CRIC (Consejo regional Indígena del Cauca) constituido en 1971, que consolida de su experiencia de lucha y por decisión de los cabildos indígenas del Cauca, un proyecto de "educación propia para los pueblos indígenas; es decir, de una educación pertinente a la visión, situación cultural, necesidades y proyección de las comunidades locales, algunas de ellas contenidas en el plan de vida de cada pueblo"[480]. Dentro de los programas que ofrece la UAIIN se encuentran Pedagogía Comunitaria, Derecho propio, Administración propia, Desarrollo Comunitario.

Estudiar en el territorio es uno de los fundamentos que plantea la educación propia, ya que permite una relación fuerte de los educandos y su lugar de origen, generando construcciones conjuntas entre maestros, familias, autoridades, sabios, sabias, niñas y niños, jóvenes, con un carácter comunitario en la educación que ayudará a revindicar las economías locales, los sistemas de vida, las practicas político-organizativas.

Tejiendo desobediencias: Individuos y colectivos siembran vida en medio de la institucionalidad

Existe otra categoría que tiene el recorrido de la educación indígena en Colombia y es la articulación entre la educación propia y los conocimientos occidentales, es decir propuestas que buscan fortalecer la educación propia dentro de las instituciones del estado en este caso situamos la experiencias de los Cabildos Indígenas Universitarios, programas o proyectos que adelantan grupos de investigación o dependencias de las instituciones, y acciones que desde posturas decoloniales denuncian y proponen espacios desde las escuelas occidentales para el fortalecimiento de las identidades culturales, y la dignificación de las historias ancestrales y las lucha que han realizado las naciones originarias para educar a la humanidad.

a) Cabildos Indígenas Universitarios

---

480 Graciela Bolaños, Libia Tattay, Avelina Pancho, "*Universidad Autónoma Indígena e Intercultural: un espacio para el posicionamiento de epistemologías diversas*", Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina. IESALC-UNESCO, Caracas, 2008. pp.211-222.

Los cabildos indígenas universitarios son organizaciones de indígenas estudiantes de universidades públicas y privadas que se encuentra desde sus diferencias étnicas para forjar y fortalecer procesos políticos, académicos y culturales dentro de las universidades occidentales, algunos de los cuales socializaron experiencias y propuestas de reconocimiento de los conocimientos ancestrales, desde las distintas organizaciones indígenas:

Cabildo Univalle (Cali): Implementación de las cátedras Nasa yuwe I y II (Lengua indígenas Nasa), territorio, conflicto y jurisdicción indígena. Etnoconocimiento e investigación. Y varios seminarios que rescatan y visibilizan el conocimiento ancestral.

Cabildo Universidad de Nariño (Pasto): Implementación de la cátedra intercultural de Pensamiento Andino Panamazonico: Killa Inti (Sol - Luna). Revista Yachay[481]: saber, conocer y aprender. Cine-foro indígena. A cargo de indígenas de los pueblos Inga, Pastos y Kamëntsá.

Universidad Externado de Colombia (Bogotá): Programa de interacciones multiculturales, convenio con distintos cabildos y asociaciones de autoridades tradicionales de Colombia, que les permite a los indígenas ingresar a realizar estudios de pregrados. Cuentan con bonos de alimentaciones y cátedras semanales sobre los distintos pueblos indígenas.

Universidad del Atlántico: Convenio con asociaciones indígenas Wayuu, los cuales respaldan el ingreso con enfoque diferencial de indígenas a los distintos programas de la universidades, con descuentos en las matrículas que garantizan el ingreso, de esa manera ASOCEIWA, ha generado una cátedra de conocimiento de las naciones indígenas Wayuu, Senù y Mokaná, la cual es dos horas semanales y cada semana le toca a un pueblo distinto hacer la cátedra.

Universidad de Antioquia (Medellín): El Cabildo Indígena Universitario de Medellín, ha operado realizando rituales como el Inti Raymi, celebración del Día Internacional de las

[481]Información http://revistas.udenar.edu.co/index.php/ryachayk

lenguas Nativas y Mingas de Pensamiento[482], Cursos de tejido artesanal indígena, talleres de lenguas originarias (Embera, Uitoto, Wayuu)[483].

Grupo de investigación Diverser: Crea el Semillero Indígena Tejiendo Identidades, junto a indígenas estudiantes; este tuvo cuatro cohortes desde el 2001 hasta el 2006, y dentro de sus líneas de acción se encuentra la de Pedagogía de la Madre Tierra.

Programa de Educación Indígena de la Facultad de Educación: Coordinado por expresidente de la OIA (Organización Indígena de Antioquia) Abadio Green, indígena Guna Dule, acompaña y propone acciones desde la decolonización de la institución universitaria.

Grupos de Arte indígena: Grupos de danzas irrumpen dentro de la cotidianidad universitaria en Medellín, Los grupos de danza Minika (lengua de algunos pueblos amazónicos como el Uitoto), Grupo Dansur y Grupo Pasos que Dejan Huella (Indígenas Pastos), han aportado a la visibilización y el fortalecimiento de las identidades étnicas al interior y fuera de la universidad.

Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra: Este programa surgió de la articulación del grupo de investigación Diverser de la Universidad de Antioquia - Facultad de Educación, y la Organización Indígena de Antioquia (OIA), tiene una duración de 5 años, y se encuentra en su segunda cohorte. Es un caso excepcional dentro de la universidad, comenzó siendo una tecnología para los líderes, lideresas y docentes de comunidades indígenas de Antioquia (Embera eyabida,

---

482 Minga, es un término que empezó siendo utilizado por pueblos indígenas del sur de Colombia, y que se ha generalizado al trabajo colectivo en diferentes frentes. El CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), por ejemplo, ha realizado mingas contra los TLC, mingas sociales y comunitarias, entre otras.

483Postulados del II Encuentro nacional de estudiantes indígenas de educación superior, 2013. Que se pueden revisar en el trabajo de Cuchillo, S, Cartagena, M. (2014), el cual parte del producto de la investigación "Conocimientos y reconocimientos: análisis sobre procesos de construcciones identitarias de indígenas estudiantes en la universidad de Antioquia, en medio de la relación del conocimiento científico y los conocimientos ancestrales", realizada por Quinto, S, Domicó, N, Cuchillo, S, Cartagena, M, (2013).

Embera Dobida, Embera Chamí, Senúes, Guna Dule), pero actualmente es un programa que recibe a indígenas de todo el territorio colombiano. Los docentes de este programa son indígenas y mestizos que reconocen sus legados culturales, que trabajan bajo una perspectiva decolonial, reconociéndose como guías, en una coordinación académica colegiada, bajo un pensum diseñado en compañía de sabios, sabias, líderes y lideresas indígenas. Se encuentran acompañados por un consejo de sabios y sabias de diferentes pueblos que se reúnen a enseñar a la nueva generación de artesanas y artesanos, botánicos, historiadores, líderes y lideresas, entre otros; generando un diálogo constante con los conocimientos de otras culturas, desde un posición de reciprocidad y que permite el reconocimiento de lo propio como fuente ancestral para que la cultura siga viva. (Green, SF)[484].

Y desde esta perspectiva de diálogo entre pueblos se han planteado los principios Pedagógicos de silencio, observación, diálogo de saberes, tejido[485], comunidad, interculturalidad[486], que se han ido nutriendo con los aportes de los estudiantes y naciones presentes en el pregrado, proponiendo los principios de la palabra dulce y educación desde el vientre.

---

[484] Green, A, (S.F), *Educación Superior desde la Madre Tierra,* Tomado de http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-174707_archivo.pdf, Abadio es el primer Doctor indígena de Colombia y Co-fundador del programa en Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra.

[485] Según la LPMT: "El tejido con diferentes materiales y técnicas ha sido a través de la historia de la humanidad una de las expresiones culturales más permanentes. Las culturas construyen tejidos como una forma de lenguaje propio, para guardar la memoria, para mostrar su pensamiento, su expresión material, para mostrar el desarrollo y apropiación de los entornos, su idea de belleza y relación con la historia, con los sujetos , la familia, la política, la educación, el arte , entre otros. .. proponemos el tejido como una metáfora para trabajar con los diversos entramados, lugares comunes y diferenciales de su malla curricular, con los sujetos, sus historias, sus comunidades, sus culturas, sus sueños y posibilidades… todo está tejido, todos y todas estamos tejidos, este principio cuestiona la visión fragmentada y dicotómica de los sujetos y las culturas".

[486] Para ahondar sobre los principios Pedagógicos de la Madre Tierra y su estructura curricular, pueden consultar el siguiente link.http://www.faceducacion.org/madretierra/propuesta.html

b) Educación como medicina: Aportes Interculturales a la escuela, para la preservación de la identidad indígena Iku -Arhuaca en Marinilla- Antioquia[487]

Dentro de la gama de desobediencias a la colonialidad, colectividades e individuos están proponiendo y haciendo. Esta vez no sólo desde las universidades, sino desde las escuelas occidentales se establecen puentes para que los niños y niñas indígenas, fortalezcan en su identidad. La escolarización de la niña Ati[488]*, nos hizo adentrarnos a la comprensión de su configuración identitaria en medio del proceso de escolarización, evidenciando las tensiones entre los conocimientos occidentales y los ancestrales, para así llegar a propuestas interculturales en la escuela que hacen uso de la interculturalidad como concepto que habla de una "...propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica, que apunta a la construcción entre todos de un sociedad radicalmente distinta"[489] (Walsh, 2009). Bajo esta propuesta se propone la educación como medicine, que inicie el proceso de sanación de un sistema educativo enfermo, reconociendo formas educativas que inician desde el vientre de la madre, según la concepción Ikʉ, una experiencia que precisa la importancia y la urgencia que tienen las escuelas en contextos rurales y urbanos de implementar estrategias didácticas y reflexiones profundas que tengan relación directa a la vida de los pueblos ancestrales, y además promover prácticas pedagógicas que valoren a los estudiantes como seres con historia, con familia, con un pueblo, con un país,

---

487 Cartagena, M, (2015), Educación como medicina: Tejiendo pensamiento, espíritu y memoria Iku: Aportes interculturales a la escuela, para la preservación de la identidad indígena Iku-Arhuaca. Proyecto de Grado Licenciatura en Ciencias Sociales. Financiado por el CIEP (Centro de Investigaciones Educativas y Pedagógicas), Texto Inédito. Articulado al enfoque del Grupo de Investigación Diverser.

488 Nombre cambiado para respetar confidencialidad. Haciendo uso de un nombre tradicional del pueblo Iku-arhuaco, Ati significa Madre. Ati es una niña indígena Iku, que migró de la Sierra Nevada de Santa Martha, (Norte de Colombia) a estudiar en un contexto católico en el CER Obdulio Duque de Marinilla Antioquia. Atí es hija de Mamos (Médicos Tradicionales indígenas).

489 Catherine Walsh, *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época.* Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya Yala, Quito – Ecuador, 2009. pp. 1-253.

con un continente, y sobre todo un proceso de memoria de maestros y maestras en el reconocimiento de sus raíces.

Conclusiones: Tejiendo conocimientos y sabidurías: ¿qué nos visibiliza los procesos de desobediencia epistémica en Colombia?

Como lo observamos anteriormente, nos encontramos frente a procesos de creación que resaltan la importancia del ser, de la vinculación de la acción en comunidad, el diálogo entre los distintos intelectos, conocimientos o sabidurías, son propuestas decoloniales en distintos escenarios y desde distintas acciones, desde distintas personas que aun no naciendo indígenas tienen su corazón de maíz, construyendo desde el vientre de la Madre Tierra, desde un acumulado histórico en experiencias, que tienen inmersas en sí mismas críticas a las escuelas occidentales como lugares de reproducción colonial, y que propenden por espacios donde convergen múltiples voces no sólo de los reconocidos académicos e investigadores, sino de los mismos actores que tenemos voz propia, que tenemos rostros, que estamos inmersos en un territorio, que pertenecemos a una comunidad, con formas de gobierno que difieren de las hegemónicas.

Basados en lo anterior vemos la necesidad de aportar seguir visibilizando la colonialidad como un aspecto nocivo y en algunos casos desgarradores para las identidades étnicas y culturales, pero a su vez identificar oportunidades y construir puentes de articulación, para la transformación, desde diversas trincheras. Por su puesto estos son aspecto conflictivos, ya que son procesos de negociación, en medio de diferencias no solamente étnicas y culturales, sino también sociales, políticas, de género, económicas y de clase.

A modo de conclusión planteamos que las estrategias de los pueblos indígenas no deben tomarse sólo como ejercicios de defensa sino también de enseñanza porque sus luchas y formas organizativos han servido de referencia para que pueblos hermanos puedan organizarse autónomamente por ejemplo en el Cauca los pueblos afrodescendientes y mestizos han adoptado los mecanismo de recuperación de tierras de los indígenas Nasa (Sánchez & Echeverri, 2010)[490].

---

[490] *Documento para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo.* Biblioteca básica de los pueblos indígenas de

Para nosotras visibilizar la sabiduría de los pueblos indígenas dentro de estos espacios académicos, es una manera de hacer aportes a la descolonización de las instituciones, y a las formas hegemónicas como se ha construido el conocimiento desde occidente. También cuestionando la lógica escritural academicistas que desde sus normas excluyen formas de comunicarse menos impersonales, en esta medida nos preguntamos ¿para quién escribimos? ¿Pueden estas reflexiones en torno a las desobediencias epistémicas desde este lenguaje, llegar a ser comprendidas por los pueblos a los que nos referimos? creemos importante transformar esta realidad desde la lógicas mismas de producción y difusión del conocimiento.

Quinientos años han sido suficientes, es hora decolonizarnos empezando por nosotras mismas, desde nuestro accionar para fortalecer redes, hilos que nos recuerdan el calor de la dignidad y la necesidad de hermanos, de hacer comunidad.

Colombia; Tomo 1. Enrique Sánchez, Hernán Molina (compiladores), Ministerio de cultura, Bogotá, 2010.

3rª Parte

Pueblos,Política Estados nacionales

Povos, Política, Estados nacionais


264

La demanda por la Libre Determinación de los Pueblos. El caso del Pueblo Mapuche en Chile, 1980-2010

José Luis Cabrera Llancaqueo



Introducción

El presente artículo aborda la temática de las demandas y las luchas por el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos realizada por organizaciones del Pueblo Mapuche a partir de la instalación del modelo neoliberal en Chile. Para este objetivo se asume que este proceso de instalación tuvo un profundo impacto sobre uno de los elementos centrales que configura la autoafirmación identitaria de los Mapuche como pueblo: el territorio.

En este sentido, en necesario señalar que las identidades se pueden constituir y desarrollar a partir de una multiplicidad de realidades que conviven dentro de una sociedad históricamente configurada, pero lo propio de la identidad de los pueblos indígenas es que ésta se sustenta en la territorialidad, la cual lo cohesiona y le da sentido de existencia como pueblo, dado que es el territorio donde se realizan las distintas actividades de la vida cotidiana conforme a la cultura del pueblo.

Así, al verse afectada la territorialidad con la instalación del neoliberalismo, en tanto articulador de identidad y sentido de existencia del Pueblo Mapuche, comienza una rearticulación de la organización Mapuche, la que experimenta un giro hacia la politización de sus demandas, destacándose en su interior el posicionamiento del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos en sus reivindicaciones. En la actualidad, podemos sostener que las demandas por los derechos en general, y el Derecho a la Libre Determinación en particular, sintetizan y articulan las demandas de las distintas organizaciones del Pueblo Mapuche, organizando sus discursos políticos.

Pero ¿Qué se entiende por Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos? Las respuestas que se puedan dar a esta interrogante no pueden dejar de considerar la variable temporal. Es decir, no podemos prescindir de la

Historia para comprender esta categoría que en distintos momentos y espacios ha sido utilizada, a la vez que con distintas motivaciones, por quienes la reivindican. Por este motivo, es de suma importancia la comprensión del proceso reflexivo llevado a cabo por las organizaciones Mapuche para adoptar como propia la demanda por el Derecho a la Libre determinación de los Pueblos, adecuándolo al contexto socio-histórico específico en que se desenvuelve.

En base a lo anterior, es posible establecer que el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos, pese a las distintas significaciones que se le asigna, éstas comparten la centralidad que le otorgan a la concepción del Estado, al cual se considerará como una producción histórica[491]. En esta perspectiva, en Chile y América Latina la historiografía fue un productor de sentido para la construcción del relato nacional, relato funcional al objetivo de consolidación de los nacientes Estados a principios del siglo XIX. Sin embargo, si el Estado es producción histórica, lo mismo que el relato nacional, es susceptible de ser cambiado. En otras palabras, que el orden creado se haya naturalizado, no implica que no pueda ser desnaturalizado y establecer otro orden.

En las últimas tres décadas, el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos ha sido levantado como una demanda política central para numerosos pueblos indígenas, lo que implica inscribir esta categoría en un contexto temporal totalmente distinto al del siglo XIX y el de la primera mitad del siglo XX, donde se ponía el énfasis en que cada pueblo tuviera derecho a un Estado propio. De esta forma es posible producir múltiples sentidos y formas para los Estados habitados por más de un pueblo, desnaturalizando el orden producido por el relato mono-nacional que se manifiesta en el Estado-Nación. Esto nos permite comprender el cómo y el por qué de las luchas, movimientos y demandas de los pueblos indígenas que emergen en las sociedades latinoamericanas con un horizonte histórico que busca producir realidades nuevas que conduzcan al cambio en la estructuración colonial de las sociedades. Es decir, un orden donde se establecen formas políticas de participación diversas en igualdad de

---

491 Víctor Manuel Moncayo, "¿Cómo Aproximarnos al Estado en América Latina", Mabel Thwaites Rey (Ed.), *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas*, Santiago de Chile, Editorial ARCIS-CLACSO, 2012.

condiciones, basándose en lo que José Marimán denomina pre-condiciones étnicas diferenciales[492].

En lo que concierne a estructuración del artículo, en el primer lugar se establecen los significantes que se le han atribuido al Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos en distintos espacios físicos y temporales, enmarcándolas dentro de lo que Jaques Derrida denomina la iterabilidad del signo. En segundo lugar, se examinarán las características de la construcción estatal mono-nacional chilena iniciada a principios del siglo XIX, así como también la exclusión del Pueblo Mapuche en dicho proceso, para comprender el enmarque en que se produce la movilización política Mapuche y sus posibilidades para transformar el Estado y, a su vez, darle a éste contenido y forma democrática. Por último se presentan dos posturas teóricas sobre el establecimiento de formas estatales que incluyen la diversidad: el liberalismo multinacional y el pensamiento decolonial. Al mismo tiempo, se da cuenta de cómo ha operado la movilización social y la producción política-discursiva Mapuche a partir de la introducción reivindicativa del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos.

Inscripciones contextuales del Derecho a Libre Determinación de los Pueblos

Jacques Derrida plantea en el artículo La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas que "la ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación"[493]. La extensión del campo de la significación es denominada por Derrida como la iterabilidad. Es decir, la capacidad de un signo de repetirse en contextos distintos. Esta cualidad iterable del signo, genera que los significantes sean inestables, provocando que los contextos no saturen al signo. Podemos ejemplificar esto con la afirmación que hace Elvira Burgos acerca de la iterabilidad en Derrida:

---

[492] José Mariman, Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI. Santiago de Chile, Lom Ediciones, 2012. pp.90-109.

[493] Jacques Derrida "Estructura, el Signo y el Juego en el Discurso de la Ciencias Humanas", Jacques Derrida, *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989. p. 385.

> el signo significante continúa permaneciendo al margen del momento de su surgimiento; que rompe con el contexto de su inscripción: con el marco de vida del escritor, con la intención de su escritura y también con el contexto semiótico interno al texto ya que se puede reescribir o injertar todo sintagma en otro escrito diferente a aquel del que ha sido tomado; y que el signo escrito viene constituido por el espaciamiento que no sólo le posibilita ser extraído de su contexto interno sino que le permite ser separado de todos los referentes, objetivos y subjetivos[494].

En consecuencia, un signo no es ni estático ni tiene una significación única. Los significantes van a ser tan múltiples como múltiples puedan ser los contextos en que se inscriba el signo. Así, podemos afirmar que la iterabilidad está determinada por una estructura o, en palabras de Derrida, por la estructuralidad de la estructura que se configura con el pensamiento moderno y que tiene efectos sobre el signo (“el tiempo de la ciencia y de la filosofía occidental”). Según Derrida hasta antes de la modernidad:

> la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura –efectivamente no se puede pensar en una estructura desorganizada- sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el juego de la estructura[495].

Considerada la iterabilidad del signo como consustancial a la modernidad, donde el centro de la estructura del signo no es limitado, en este artículo se asume que el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos, en tanto signo, ha sido inscrito en distintos contextos, entre los cuales está la realidad de los pueblos indígenas en Latinoamérica. ¿Pero cuáles han sido otras inscripciones contextuales que ha tenido históricamente? A continuación se

---

494 Elvira Burgos Díaz “Cuerpos que hablan”, Jorge Arregui y Juan García Gonzales (Eds.), *Significados Corporales*, Málaga, Universidad de Málaga, 2006. p. 103.
495 Derrida Op. cit. p. 383.

expondrán los contextos históricos y el contenido que adquirió en ellos la invocación del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos durante el siglo XIX y XX, hasta llegar a la forma particular que adquiere la invocación de los pueblos indígenas.

a) Proceso independentista latinoamericano en el siglo XIX

Como reseña, se puede vincular la idea de la Libre Determinación de los Pueblos con la autodeterminación de las naciones, a partir del siglo XIX con el inicio de procesos independentistas en los imperios coloniales europeos, particularmente el imperio Hispanoamericano. Esta primera inscripción contextual del concepto en el espacio latinoamericano cuestionaba la legitimidad de la autoridad peninsular, por lo cual la vinculación entre Libre Determinación de los Pueblos y autodeterminación de las naciones estaba enmarcada dentro de la idea de independencia, entendiendo ésta como un proceso que devendría en la creación de un Estado administrado por autoridades locales.

b) Proceso de consolidación estatal latinoamericana

Una segunda inscripción contextual se relaciona con la consolidación de los Estados producidos tras el proceso independentista. Como se afirmó en la introducción de este trabajo, la historiografía produjo el relato nacional que fortaleció a los Estados latinoamericanos, al mismo tiempo que legitimaba la posición de los grupos de poder que controlaban el Estado. No obstante esto, lo importante a dejar consignado en este apartado es que la inscripción del Derecho de Libre Determinación le otorgaba sentido a las ideas que se levantaban para cuestionar la legitimidad de posibles intervenciones colonialistas por parte de potencias europeas que entorpecieran la consolidación de los nacientes Estados, principalmente una potencial reconquista española. Sobre la producción del discurso nacionalista volveremos en el siguiente apartado.

c) Concepción marxista de Lenin sobre la Libre Determinación de las Naciones

En 1914 Lenin presenta su concepción sobre la Libre Determinación de la Naciones. Ésta última otorga sentido a las luchas nacionales, las cuales devendrán, por influencia de las variables histórico-económicas sobre el desarrollo capitalista, en la creación de Estados-nacionales. Su reflexión sobre la autodeterminación entiende al desarrollo capitalista como progreso para las naciones. Concretamente, lo que plantea Lenin es lo siguiente:

> Si queremos entender lo que significa la autodeterminación de las naciones, sin jugar a definiciones jurídicas ni "inventar" definiciones abstractas, sino examinando las condiciones histórico-económicas de los movimientos nacionales, llegaremos inevitablemente a la conclusión siguiente: por autodeterminación de las naciones se entiende su separación estatal de las colectividades de nacionalidad extraña, es decir, la formación de un Estado nacional independiente[496].

Sin embargo, en tanto reflexión marxista, para Lenin el progreso no se detiene. No basta la creación del Estado-nacional para anular la relación de explotación, propia de las sociedades burguesas que impiden el progreso continuo:

> Desde el punto de vista de las relaciones nacionales, el Estado nacional es el que ofrece, sin duda alguna, las condiciones más favorables para el desarrollo del capitalismo. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que semejante Estado, sobre la base de las relaciones burguesas, pueda excluir la explotación y la opresión de las naciones. Quiere decir tan sólo que los marxistas no pueden perder de vista los poderosos factores económicos que originan la tendencia a crear Estados nacionales. Quiere decir que "la autodeterminación de las naciones", en el programa de los marxistas, no puede tener, desde el punto de vista histórico-económico, otra significación que la autodeterminación política, la independencia estatal, la formación de un Estado nacional[497].

---

[496] Vladimir Lenin, Sobre el Derecho de las Naciones a la Autodeterminación, 1914, 5 [En línea http://www.librodot.com]
[497]Ibídem. p. 8.

d) El Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos en la Europa del período "entreguerras".

En la Europa del período entreguerras, el proceso de reorganización territorial genera una nueva inscripción contextual. La Libre Determinación de los Pueblos comienza a ser utilizada para solucionar las controversias territoriales producidas tras la derrota en la Primera Guerra Mundial de las potencias centrales:

> El mapa de Europa se configuró al antojo de los vencedores (…) En Europa Oriental y Central surgieron nuevos Estados. Eran los 'estados sucesores'. Tenían un rasgo en común. Ninguno era étnicamente uniforme y ninguno estaba de acuerdo con los límites trazados para ellos[498].

Ejemplo de estos 'estados sucesores' fueron Checoslovaquia y Yugoslavia. Sin embargo, esta situación se produjo a la vez que se celebraron doce plebiscitos en los territorios no reclamados por las potencias vencedoras[499] (Obieta Chalbaud, 1980: 8). Para la realización de estos plebiscitos se apeló al derecho de Libre Determinación de los Pueblos. Años más tarde, la Alemania Nazi apeló al derecho de Libre Determinación para iniciar su campaña expansionista, argumentando razones étnicas y el incumplimiento del plan inicial de reorganización territorial europea:

> Habiendo afirmado los vencedores de la Primera Guerra Mundial que Europa se reorganizaría de acuerdo con el principio de autodeterminación de los pueblos, pareció posible llevar a cabo la unión entre Alemania y Austria. Pero esos vencedores la vetaron expresamente: su objetivo había sido debilitar a Alemania y no se podía permitir que después de haberla obligado a entregar población y territorios,

[498] Carlos Cabello Jurado, "El Fracaso del Tratado de Versalles", en Centro Editor PDA, SL, *Segunda Guerra Mundial, Tomo 1: El Rearme Alemán y el Inicio de la Contienda, 1919-1939,* Barcelona, Editorial Planeta, 2009. p. 21.

[499] José Obieta Chalbaud, El derecho de autodeterminación de los pueblos: un estudio interdisciplinar de derechos humanos, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1980. p. 8.

> ahora compensara esas pérdidas integrando a Austria en su seno[500].

Finalmente, Alemania reclamó para sí la posibilidad de integrar a Austria, que era étnicamente germana. Lo mismo ocurrió con el reclamo por la región de los Sudetes al oeste de Checoslovaquia, la cual era habitada por germanos. Esta inscripción contextual no obedece a la idea de que la Libre Determinación de los Pueblos implica el derecho a un Estado, ni la consolidación de éste. Más bien es una inscripción funcional al expansionismo.

e) La Libre Determinación de los Pueblos en el Derecho Internacional

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial y la creación de la Organización de Naciones Unidas, la Libre Determinación de los Pueblos adquirió el grado de principio jurídico de Derecho Internacional. En el punto 2 del artículo I de la carta de Naciones Unidas de 1945 se señala que uno de sus objetivos es:

> Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal[501].

La declaración universalista de la Libre Determinación de los Pueblos hecha por la ONU representa una quinta inscripción contextual marcada por los temores generados durante la guerra. También buscaba potenciar el fin de los colonialismos europeos en África y Asia, por lo que su orientación sigue vinculándose con la idea de un Estado para una nación. En 1966 se especificó el Derecho a Libre Determinación en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y

---

500 Carlos Cabello Jurado, "Del 'Anschluss' a la desaparición de Checoslovaquia", Centro Editor PDA, SL, *Segunda Guerra Mundial, Tomo 1: El Rearme Alemán y el Inicio de la Contienda, 1919-1939,* Barcelona, Editorial Planeta, 2009. p. 41.

501 ONU, Carta de Naciones Unidas, 1945 [En línea, http://www.un.org/es/sections/un-charter/chapter-i/index.html].

Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en los que se señala que

> todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural[502]

f) El Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos Indígenas

La invocación de los pueblos indígenas marca un quiebre con las anteriores, puesto que desvincula la Libre Determinación de los Pueblos con la idea de un Estado propio. Aunque esto no es del todo unánime.

Al ser un principio de Derecho Internacional, los organismos internacionales fueron un escenario en el que se dieron luchas y se plantearon demandas por parte de los pueblos indígenas para el reconocimiento de sus Derechos, incluido el Derecho a la Libre Determinación. A partir de la década de 1980 comienza un proceso de larga duración con el cuestionamiento al Convenio 107 de la OIT adoptado en 1957, hasta ese momento único instrumento de Derecho Internacional que hacía mención a los indígenas, pero lo hacía nombrándolos como "poblaciones indígenas y tribales" sin hablar de pueblos. Entre 1988 y 1989 el Convenio 107 es sometido a revisión por encontrarse obsoleto, ya que suponía que las poblaciones indígenas y tribales estaban destinadas a desaparecer con la modernización, lo que en la realidad no ocurrió.

El proceso de revisión del Convenio 107 termina con la creación del Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, dicho proceso se va a potenciar luego de doce años de debates y deliberaciones realizadas en el seno del Grupo de Trabajo creado por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, en la cual tuvieron presencia las organizaciones de los propios pueblos indígenas. En 2007 se presentó la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,

---

502 ONU, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos 1966[http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx]; ONU, Pacto Internacional de Derechos Económicos sociales y Culturales 1966.
http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.asp
x

lo que constituyó a los pueblos indígenas como un sujeto colectivo de Derechos Humanos e incorporó el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos dentro de estos últimos.

Respecto a la Declaración de Naciones Unidas, el actual Relator Especial para la Situación de los Derechos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, James Anaya, destaca el giro que implica que el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos no signifique, necesariamente, la creación de un nuevo Estado:

> Pero si algo está claro es que, al apoyar el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación a través de la declaración, los Estados no estaban apoyando un derecho de los pueblos indígenas a formar estados independientes. Y los propios pueblos indígenas han negado de manera casi uniforme que aspirasen a estados independientes cuando pedían libre determinación. Si hay un derecho universal de libre determinación este se extiende a los pueblos indígenas y, por tanto, no puede ser un derecho que implique necesariamente el derecho a un estado independiente; aunque ese derecho, si es de hecho el mismo que operó en el contexto de la descolonización, debe de algún modo estar vinculado con el resultado de creación de estados independientes en ese contexto[503].

Como se puede apreciar, Anaya confirma la iterabilidad del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos, pues ese mismo signo tuvo un significado particular en el contexto del fin de los imperios coloniales. Esta idea es reafirmada cuando señala que "La libre determinación sustantiva puede conseguirse a través de una gama de posibilidades de reorganización institucional diferente a la creación de nuevos estados"[504].

Política, Democracia y Participación Política Indígena en Chile

---

[503] James Anaya, "El Derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la declaración", Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (Eds), *El desafío de la declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU Sobre Pueblos Indígenas*, Copenhangue, IWGIA, 2009. pp. 195-196.

[504] Ibídem. p. 200.

a) Características de Construcción Estatal Mono-nacional.

El progresivo avance que ha adquirido la protección de los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional, del cual Chile es parte, representa un desafío para los Estados y sus sustentabilidad democrática[505]. Este desafío implica la reconfiguración de la forma mono-nacional del Estado y la forma de ciudadanía adoptadas durante el siglo XIX. Estas formas promovidas desde un Estado en construcción, con características oligárquicas y autoritarias, impedían la participación en el proceso político a vastos sectores, los que no veían el progreso material y el mejoramiento de las condiciones de vida ofrecidas por el proyecto de modernización que inspiraba la construcción estatal. A estos grupos excluidos se sumó el Pueblo Mapuche a partir del proceso de incorporación de sus territorios al Estado de Chile en la década de 1860. Paradójicamente, la exclusión del Pueblo Mapuche operaba de forma inversa; es decir, a través de su inclusión a la sociedad chilena, se les despojaba de sus territorios y sus formas ancestrales de organización política, social y económica. Al poco tiempo, los Mapuche se convirtieron en ciudadanos de segunda categoría en la sociedad chilena y vieron mermados sus territorios y su bienestar material. Para ello, la idea impuesta del progreso tampoco llegó a realizarse.

En este sentido, la pregunta que surge es: ¿puede el actuar político del Pueblo Mapuche, articulado en torno al Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos, proyectar un horizonte de modificación de su estatus de pueblo colonizado? Creemos que esto es posible, pues la acción politizada, ejercida desde fuera de los marcos estatales por organizaciones del Pueblo Mapuche actualmente no sólo cuenta con dicha capacidad de acción en sí mismas, sino con un fundamento jurídico y político que le otorga legitimidad a su lucha. Sin embargo, es necesario dejar en claro que los derechos indígenas son ocupados discursivamente por el Estado Neoliberal chileno, fijando y promoviendo políticas públicas que benefician a los Mapuche, pero sin su

---

505 Víctor Toledo, *Pueblo Mapuche, derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática*, Santiago de Chile, Programa Chile Sustentable. 2005.

participación en la elaboración de ellas; es decir, sin el ejercicio real del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos.

La particularidad del Pueblo Mapuche, respecto a otros pueblos indígenas de América Latina, es que su territorio fue incorporado a los territorios estatales, tanto chileno como argentino, por la acción militar de los respectivos Estados y en fechas muy posteriores a la independencia. La explicación de esto se debe a que a partir de la segunda mitad del siglo XVI, durante la Colonia, la relación con la Corona Española estuvo marcada por la diplomacia llevada a cabo mediante los "parlamentos", siendo el más importante el de Quillin en 1641, donde la Corona reconocía la existencia del Pueblo Mapuche y su territorio[506]. Esta situación configura un escenario de autonomía territorial y política reciente, perdida por la fuerza, donde los Estados chileno y argentino son -y son visto por los mapuche- como los únicos responsables de dicha pérdida. Es decir, no se explica por la Conquista Española de hace más de 500 años atrás, sino por la razón de Estado de 1860. La conciencia de ese hecho no se ha perdido a lo largo del tiempo y se ha traspasado de generación en generación, pese a los intentos del Estado por hacerlas desaparecer con políticas asimilacionistas.

La ocupación del territorio Mapuche comenzó con la definición constitucional de las fronteras y territorios chilenos, a partir de la Constitución de 1822:

> Respecto del territorio, se supuso que Chile partía en el desierto de Atacama y terminaba en el Cabo de Hornos, reconociéndose que la Araucanía, a pesar de seguir en poder de los indígenas, era parte del país. Como 'la nación' fue definida, de acuerdo con estas constituciones (1822, 1823, 1828 y 1833) los mapuches debían ser considerados tan chilenos como cualquier otro que hubiera nacido en su territorio[507].

---

[506] Contreras Painemal, Carlos. "Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia Mapuche-Catellana. Siglo XVI y XIX". *Working Paper Series* N° 27, Berlín, Ñuke Mapuförlaget, 2007. p. 61.

[507] Pinto Rodríguez, Jorge. De la Inclusión a la Exclusión. La Formación del Estado, la Nación y el Pueblo Mapuche, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, Santiago de Chile, 2000. p. 79.

Según Pinto Rodríguez la crisis económica de 1857 alimentó la idea de la ocupación militar de los territorios que constitucionalmente Chile consideraba como propios, a pesar de que se utilizaba como argumento la necesidad de integrar el territorio chileno para asegurar el progreso de sus habitantes. El proceso de "pacificación de la Araucanía" se inicia en la década de 1860 y concluye en 1883 con la derrota militar de los Mapuche. La pregunta que surge es ¿qué se hizo para hacer chilenos a quienes no eran chilenos?, lo que no se consiguió, a juzgar por la persistencia de la conflictividad, como lo señala Pinto Rodríguez:

> El país no logró avanzar en los términos esperados y tampoco se consiguió eliminar la diversidad. Las permanentes demandas regionales dan cuenta de problemas que no pudieron resolverse y los conflictos étnicos que se han expresado a lo largo de toda nuestra historia republicana, demuestran que los pueblos indígenas siguen vivos en un país que muchas veces cree haberlos eliminado… La sensación que sienten los mapuche de haber sido objeto de un proceso de inclusión primero y de exclusión, agresión y expropiación de tierras, más tarde, por parte del Estado y la cultura nacionales se expresa todavía en una lucha, silenciosa a veces, abiertamente declarada en otras[508].

b) La División de las Comunidades, Nuevas Formas de Organización y Politización de la Demanda del Pueblo Mapuche

El fracaso de esta política de inclusión señalada por Pinto Rodríguez queda demostrado a partir de la década de 1980, donde se une esta historicidad acumulada con la coyuntura de la política dictatorial. En 1979 la dictadura del general Pinochet promulga el Decreto Ley 2.568 que dividía las tierras comunitarias en parcelas individuales, lo que implicaba la eliminación de la "indigenidad del mapuche", al eliminar el sentido comunitario de su forma de vida. La respuesta política mapuche se dio a través de la organización Ad Mapu. En una recopilación de antecedentes presentada por Víctor Toledo es posible encontrar en Ad Mapu el inicio de la demanda política que invoca el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos por parte del Pueblo Mapuche:

---

[508] Pinto Rodríguez Op. cit. p. 7.

> A partir del reconocimiento del vínculo primordial con la tierra, se constituye un discurso etnopolítico que afirma la condición de pueblo, con unidad, historia, lengua, cultura e identidad étnica propia, reconociendo su estatus de pueblo sometido por un Estado opresor, y trazando una perspectiva de autonomía.
> Ya en 1982, la Asamblea Nacional de Delegados de la organización Ad-Mapu –en aquella época, la principal organización representativa del Pueblo Mapuche- afirmaba: 'los mapuches constituimos un pueblo… situado bajo una permanente política de dominación aplicada por diferentes regímenes imperantes en nuestro país' (agosto de 1982)[509]

A juicio de Toledo esto marcó un giro en el discurso mapuche. Lo hace citando la editorial de número 2 de Nutran del año 1986:

> Desde el establecimiento de la primera organización bajo el actual régimen militar y autoritario de Pinochet, se inicia la formulación de una demanda que antes estaba bosquejada débilmente. **Nos referimos a la defensa de la cultura y de la identidad étnica en el contexto de la autodeterminación de los mapuche como pueblo. Este nuevo planteamiento acarrea una definición de la problemática indígena**, al ubicarla en un contexto totalmente distinto al de las décadas pasadas. Por ejemplo, el problema de las tierras comunitarias se transforma en un asunto territorial, la problemática económica en autodesarrollo, desafíos en autodeterminación, etc[510].

Como es posible comprobar, por lo menos desde 1982 que la Libre Determinación de los Pueblos entró en el discurso político Mapuche y, es más, lo modificó. Esto no puede pensarse sin considerar el fin de la dictadura militar y lo que José Bengoa denominó la Emergencia Indígena en América. La tesis de Bengoa es que a partir de mediados de la década de 1980 los indígenas entran en debate público luego de haber sido invisibilizados, lo que no implicaba que hubieran desaparecido. Al respecto el autor señala:

---

509 Toledo Op cit. pp. 85-86.
510 *Revista Nutran*, N° 2, 1986, citado por Toledo, 2005. p. 86.

> Los indígenas habían permanecido silenciosos durante décadas o siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad al continente… En muchos países durante décadas la política nacional oficial consistió en sostener que: ‘somos todos mexicanos, chilenos, bolivianos, guatemaltecos, ecuatorianos, peruanos, etc.’. Lo nacional recubrió lo étnico. Por muchos años se pensó que los indígenas habían desaparecido, no existían o eran un grupo en extinción. En Chile, por ejemplo, la ‘opinión pública’, incluso autoridades, pensaban que los indígenas no existían o eran un grupo en extinción. En muchos otros países se les consideraba parte del folklore y no pocas veces se los utilizaba solamente en fotos y ‘posters’ para propaganda turística[511].

Establecida la convergencia de múltiples procesos históricos de distinta índole que propiciaron la inscripción del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos en el discurso Mapuche, corresponde analizar la vinculación entre el contenido de la reivindicación y el potencial de reconfiguración estatal. Esto lo haremos desde dos posiciones que abordan la problemática de los Estados que conviven con diferencias étnicas en su interior, pero que se plantean desde puntos vista ideológico opuestos: el multiculturalismo y el pensamiento decolonial.

Dos Posiciones en Tiempos Neoliberales

a) Ciudadanía Multicultural y Multiculturalismo Neoliberal

Una postura teórica liberal que cuestiona la conformación mono-nacional de los Estados es la elaborada por el filósofo canadiense Will Kymlicka, quien sostiene que los Estados son poliétnicos y que estarían constituidos por minorías nacionales Desde esta perspectiva, Kymlicka asegura que “las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales son coincidentes con los principios liberales de libertad individual y justicia social”[512] (Kymlicka, 1996: 265). De esta manera se

---

511 Bengoa, José. *La Emergencia Indígena en América Latina*. México D.F., Fondo de Cultura Económica. 2000. pp. 19-20.
512 Kymlicka, Will. Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona, Paidós, 1996. p. 265.

establecen derechos de minorías, los que coinciden con la libertad individual defendida por el liberalismo. En la teoría de Kymlicka esto queda expresado en dos principios:

- Los derechos de la minoría no deberían permitir que un grupo oprimiese a otro.
- Los derechos de las minorías tampoco deberían permitir que un grupo oprimiese a sus propios miembros.

Al reconocerse los derechos de minorías, lo que se establece es que tales naciones y minorías étnicas existen, por tanto la adscripción ciudadana a un Estado no estaría dada por criterios mono-nacionales. Así como las naciones son múltiples, las ciudadanías son múltiples. Estos son los derechos ciudadanos poliétnicos que contemplarían "derechos de representación para acomodar a los grupos étnicos y a otros grupos desfavorecidos dentro de cada grupo nacional, para permitir que sea posible la autonomía de las minorías nacionales junto a la de la nación mayoritaria"[513].

Lo que se desprende de la teoría de las ciudadanías multiculturales, es que ésta viene a salvar al liberalismo en momentos en que la derivación de sus concepciones comenzaba a generar fuertes cuestionamientos. Ejemplo de esto es la siguiente afirmación de Kymlicka:

> Ha surgido la creencia de que los derechos de las minorías son intrínsecamente injustos, que traicionan la igualdad liberal. Sin embargo ninguno de estos factores cuestiona las dos premisas básicas que fundamentan la defensa liberal de los derechos de las minorías, esto es que la libertad individual está relacionada con la pertenencia al propio grupo nacional, y que los derechos específicos en función del grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría[514].

Por otra parte, al mismo tiempo en que salva al liberalismo, Kymlicka amortigua el conflicto, anulando su potencialidad como motor del cambio en las formas de representación política. Apelando a un reconocimiento igualitario entre minorías y mayorías, los componentes de éste "resultan altamente ventajosos para los miembros de las

---

[513] Kymlicka Op. cit. p. 266.
[514] Ibídem. p. 102.

naciones mayoritarias". La pregunta que surge es si esto es igual de beneficioso para la minorías. En otras palabras, ¿el reconocimiento de los derechos implica automáticamente que estos se cumplan?, teniendo en consideración que dentro de los Estados existen relaciones de poder donde, por lógica, existen algunos que ejercen el poder y otros sobre los que se ejerce el poder. Al anular el conflicto se elimina la posibilidad de que quienes no controlan el poder institucionalizado, puedan desarrollar estrategias organizativas que los pongan en movimiento para hacer efectivo los derechos reconocidos.

No obstante la acogida que ha tenido este posicionamiento teórico en países como Canadá, Estados Unidos o Nueva Zelanda; la realidad latinoamericana, y chilena en particular, es totalmente distinta. Chile tiene la particularidad de ser el país pionero en adoptar el neoliberalismo a mediados de la década de 1970, por lo que el proceso de división de las comunidades Mapuche debe comprenderse en ese contexto. Con posterioridad a esto, el neoliberalismo pareció la mejor salida para los Estados latinoamericanos que experimentaban la llamada "crisis de la deuda" durante la década de 1980. La principal herramienta que utilizaron los Estados para adoptar el neoliberalismo fueron las recomendaciones del Consenso de Washington, las cuales incluían políticas públicas para los pueblos indígenas, cuyo soporte ideológico es el Multiculturalismo. La diferencia entre las perspectiva liberal de Kymlicka y el Multiculturalismo neoliberal, es que este último no reconoce nacionalidades ni ciudadanías distintas a la mayoritaria, ya que sólo reconoce la existencia de culturas diversas, las que no constituirían pueblos que ejercieran el Derecho a la Libre Determinación.

b) Pensamiento Decolonialidad

Una segunda postura que aborda la diversidad étnica al interior de los Estados latinoamericanos es el llamado Pensamiento Decolonial. Éste se presenta como un proyecto de cambio civilizatorio y tiene la pretensión de ser auténticamente latinoamericano. También se puede entender como una variante latinoamericana de los tantos programas epistemológicos descolonizadores que surgieron con el fin de la Segunda Guerra Mundial, donde la figura de Frantz Fanon es la más reconocida.

En un artículo en que se cuestiona el multiculturalismo liberal de Kymlicka, Carlos Pescader, desde el Pensamiento Decolonial, postula una perspectiva Intercultural, según la cual "toda propuesta de cosmopolitismo o propuesta global que se construya a partir de un universalismo abstracto epistémico connota una actitud imperialista y racista"[515]. Este universalismo abstracto estaría presente en la propuesta del multiculturalismo liberal, eliminando la posibilidad de la reconstrucción estatal que se aleje del universal moderno, como

> los proyectos de construcción de un Estado, de una democracia y una ciudadanía interculturales cuyas pretensiones no se limitan a lo político-económico-social sino que engloban saberes, espiritualidad, memorias ancestrales y otras vínculos con la naturaleza[516].

En este sentido, la decolonialidad va más allá del reconocimiento y la integración multicultural, sino la Interculturalidad. Al respecto Pescader continúa:

> …la propuesta no está planteando el "descubrimiento" o la "tolerancia" del otro diferente comprendido en identidades estáticas. Está planteando un reconocimiento y una valoración a posteriori de la experiencia. A partir de un encuentro que busca la relación simétrica y libre de coacción, el cruce de perspectivas valorativas y cosmovisiones diferentes, pero no asumidas jerárquicamente. Esta propuesta de interculturalidad aparece como un proceso en construcción que puede alcanzarse a través de prácticas y acciones concretas y conscientes. De ahí que pueda plantearse que en América Latina, la opción intercultural apareció como modelo ético-político alternativo, frente al fracaso de la integración homogeneizante de los Estados postcoloniales. Y si inicialmente, a mediados de la década del "80, las demandas cubrían la búsqueda de reconocimiento y de defensa de la cultura originaria en un contexto de dominio de una lengua y una cultura ajenas, en el

---

515 Pescader, Carlos. "Dos réplicas a la democracia multicultural. Desde una perspectiva intercultural", en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas, Nº 3,* Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 2011. p. 33.

516 Ibídem

> presente se han alcanzado planteos de fondo, de reconstrucción de las estructuras sociales, políticas y estatales[517].

Sin embargo, el proyecto de cambio civilizatorio que levanta el Pensamiento Decolonial va más allá de las demandas indígenas por el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos, llegando incluso a contraponerse. Esto debido a que el discurso sobre los derechos de los pueblos o los derechos humanos, también pertenecen al corpus teórico-jurídico emanado desde el eurocentrismo colonial. Es así como en planteamiento de Aníbal Quijano, uno de los principales exponentes del Pensamiento Decolonial, la referencia es a:

> las luchas de los 'indígenas' de todo el mundo, los más dominados entre las víctimas de la Colonialidad del Poder Global, en defensa de sus recursos de sobrevivencia, que son precisamente tales mal llamados 'recursos naturales' desde la perspectiva eurocéntrica de "explotación de la naturaleza" (el agua, las florestas y el oxígeno, los demás seres vivos, las plantas alimenticias y medicinales, en fin todo lo que los "indígenas" han usado, producido y reproducido por miles de años, y todos los materiales que permiten la producción de la existencia social)… esos recursos de sobrevivencia de los 'indígenas' son nada menos que recursos de la defensa de la vida misma en el planeta y que son, precisamente, los que el capitalismo colonial/moderno está llevando a la destrucción total[518].

Este planteamiento puede representar un riesgo, ya que la demanda indígena en general, y la del Pueblo Mapuche en particular, puede desvirtuarse de su especificidad; es decir, las luchas por el el control territorial y la administración de los recursos que en dichos territorios son para alcanzar la realización del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos. Esta especificidad sería un componente más de todas las luchas latinoamericanas de aquellos sectores afectados por la denominada colonialidad del poder, y lo haría aportando

---

517 Pescader Op. cit. p. 34.

518 Quijano, Aníbal. Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo, 2007, S/p. [En línea http://praxisdigital.wordpress.com/2011/01/22/descolonialidad-del-poder-el-horizontealternativo-anibal-quijano/]

elementos cosmovisionales esencialistas que pueden terminar folkorizando la demanda política del Pueblo Mapuche. Por otro lado, al ser parte de un conglomerado diverso de sometidos, nuevamente aparece el horizonte de la asimilación étnica.

c) Movilización Mapuche en la Sociedad Neoliberal Chilena

Como se mencionó anteriormente, la política neoliberal de la división de las comunidades influyó en la reorganización política del Pueblo Mapuche, orientando su demanda hacia el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos. Sin embargo, el contexto dictatorial va a influir para que Ad-Mapu, principal organización política Mapuche durante la década de 1980, se integre a la lucha por la recuperación democrática, lo que inevitablemente la llevó a la rearticulación de los vínculos con los partidos políticos, lo que produjo tensiones en su interior, las que llegaron a su punto más alto en 1989.

El 5 de octubre del año anterior, un plebiscito puso fin a la dictadura del General Pinochet y se iniciaba la transición democrática. El proyecto del candidato de la Concertación de Partidos Por la Democracia, Patricio Aylwin, contemplaba un acuerdo con los pueblos indígenas, el que se concretó el 1 de diciembre de 1989 con el llamado Pacto de Nueva Imperial. En enero de ese mismo año, Aucán Huilcamán y autoridades tradicionales fundaron la Comisión 500 Años de Resistencia, que se opuso al Acuerdo de Nueva Imperial con Aylwin. Al año siguiente, esta agrupación se convirtió en el Consejo de Todas las Tierras.

La década de 1990 mostró la consolidación del modelo neoliberal en Chile. Los gobiernos de la Concertación aceptaron la Constitución de 1980 y el modelo económico-social haciéndolo hegemónico dentro de la sociedad chilena[519]. En cuanto a los pueblos indígenas, se dicto la Ley 19.253 o Ley Indígena, que creo una institucionalidad especial para los estos pueblos, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Sin embargo, no se cumplió con el reconocimiento constitucional establecido en el Acuerdo de

---

[519] Gómez Leyton, "Juan Carlos. Estado, dominación, hegemonía y crisis política en la sociedad neoliberal, Chile 1973- 2012", Mabel Thwaites Rey (Ed.), *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas,* Santiago de Chile, Editorial ARCIS-CLACSO.

Nueva Imperial. En la Ley Indígena, existe un neoliberal que limita los derechos de los pueblos indígenas a derechos culturales; además, los constituye en objeto de políticas sociales focalizadas en tanto sector pobre de la sociedad y no los considera como Pueblos. Este enfoque de políticas públicas se presenta como intercultural, pero en la práctica se trata de un enfoque multiculturalista neoliberal. Al mismo tiempo, el Estado siguió con su política de expansión de la industria forestal en zonas Mapuche.

En 1997 esta situación va a dar inicio a un nuevo ciclo en el conflicto. Ese año la movilización Mapuche se agudizó y alcanzó importantes grados de organización social y política, lo que en pocos años se transformó en un potente movimiento, en cuyo interior conviven distintas corrientes y estrategias. El Movimiento Mapuche dio un nuevo paso en la reorientación de la demanda territorial y la transformó en una demanda autonómica[520].

Una de las organizaciones que más se destaca dentro del Movimiento Mapuche es la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM). La CAM tiene sus orígenes en el Hogar Mapuche Estudiantil Pidun Dugun, en el que se radicó una gran cantidad de jóvenes mapuche que había llegado a estudiar a la ciudad de Concepción durante los años noventa. En Pidun Dugun se elaboró un planteamiento radical que se expresaba en "el no consumo de elementos contaminantes o intoxicantes (drogas, alcohol); volver a la religión original; y en definitiva, abjurar del sistema político en el que se hayan insertos, sistema dominador y xenófobo que arrebata las tierras de los Mapuche"[521]. Pero más allá de esto, el elemento que cohesionó más a esta agrupación fue su discurso nacionalista. Según Héctor Llaitul, su objetivo era "unir dos vías que hasta el día de hoy caminaban en direcciones separadas: la lucha por la reivindicación nacional y la lucha contra el capitalismo"[522]. Esto último demuestra que la CAM se plantea contra el modelo económico y político neoliberal. Una vez entrada la CAM en el conflicto a fines de la década 1990, se hicieron más cotidianos la toma de fundos, los ataques incendiarios contra

---

520 Tricot, Tito. *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia,* Santiago de Chile, Ceibo Ediciones, 2013. p. 26.

521 Basso Prieto, Carlos. "La Tragedia de Arauco Indómito", en *La Huella* N° 8, Santiago de Chile, 2002.

522 Citado en Basso Prieto, 2002.

el inmobiliario de las forestales (camiones, aserraderos, entre otros) y cortes de caminos en la zona en conflicto.

A partir del accionar de la CAM se produce una nueva situación. Desde el Estado y los Gobiernos de la Concertación se comenzará a implantar una política de criminalización del Movimiento y la protesta Mapuche. Operaciones de inteligencia como la "Operación Paciencia" van a debilitar la capacidad de la CAM, pero no a las comunidades que, sin pertenecer a ella, ocupan sus mismos métodos. De hecho, la CAM va a pasar a la clandestinidad en 2004 y los hechos de violencia política se mantienen hasta hoy.

La política de criminalización se lleva a la práctica aplicando la Ley Antiterrorista contra dirigentes y comuneros Mapuche. Lo mismo ocurre con la presencia policial en grandes cantidades y operativos que, hasta la fecha, han cobrado la vida de tres mapuche. Sin embargo, ante la incapacidad de la política de criminalización del Movimiento Mapuche para destrabar el conflicto, el gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006) formó La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato que entregó sus resultados y sugerencias un año después que la CAM era declarada Asociación Ilícita Terrorista. La perplejidad de los indígenas, en especial los Mapuche, fue instantánea: ¿dónde estaban los lineamientos de la política estatal indígena?, en la Comisión de Verdad y Nuevo Trato o en el trato criminalizador.

Ante este escenario, las organizaciones y comunidades de los distintos pueblos indígenas, pusieron sus objetivos de movilización y reclamaciones en la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Esto tuvo sus frutos en septiembre de 2008, cuando Chile ratifica el Convenio 169 luego de veinte años de rechazo por parte de las dirigencias políticas chilenas. El argumento de este rechazo fue el de la desintegración territorial y estatal; la postura era: existen los indígenas, pero somos todos chilenos, con los mismos derechos, regidos por las mismas leyes para todos.

Con ratificación del Decreto 169 la dinámica del movimiento cambia nuevamente. La demanda no va a ser por el reconocimiento de los Derechos del Pueblo Mapuche, sino por el real ejercicio de esos Derechos, los que ahora se encontraban ratificados por el Estado en un instrumento de Derecho Internacional. Esto implica el ejercicio del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos, reconocido en el Convenio 169.

Lo central del Convenio 169 para abrir perspectivas de derechos participativos, ciudadanos, democráticos y

territoriales de los Pueblos Indígenas es el Derecho a la Consulta Previa. Este debe ejecutarse cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarle directamente. Sin embargo, el 4 de septiembre de 2009 se promulgó el Decreto 124 del Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN) el cual tiene por fin de Regular la Consulta y la Participación de los Pueblos Indígenas. El problema se presenta cuando se define a quienes se va a consultar:

> Artículo 9º.- Sujetos. Los procesos de consulta y participación deberán efectuarse a los pueblos indígenas, a través de las organizaciones indígenas de carácter tradicional y de las comunidades, asociaciones y organizaciones indígenas reconocidas en conformidad a la ley Nº 19.253[523].

Como ya se mencionó, la Ley Indígena y la CONADI han sido resistidas por un gran número de Mapuche. Es más, se podría decir que la promulgación de Ley Indígena y el enfoque Multiculturalista neoliberal con que ha operado la CONADI constituyó uno de los principales detonantes del Movimiento Mapuche a partir de 1997[524]. Por tanto, en las asociaciones y organizaciones que CONADI reconoce, no están contemplados los sectores Mapuche que se encuentran en conflicto. Así, podríamos decir que el Decreto 124 más que fomentar la participación ciudadana, sino más bien la limita. Representa una contradicción con el sentido original del Derecho a la Consulta. Sólo se consulta a las organizaciones que han establecido vínculos con el Estado, las que han sido beneficiadas con programas sociales y han estado expuestos a la cooptación. Pero en el extremo opuesto, se continúa con la política de criminalización y estigmatización en contra de los sectores movilizados, dado que se los considera violentistas que se apartan del Estado de Derecho.

---

[523]MIDEPLAN, Decreto 124 - Reglamenta el artículo 34 de la Ley N° 19.253 a fin de regular la consulta y la participación de los pueblos indígenas. 2009.

[524] Pairican Padilla, Fernando y Álvarez Vallejos, Rolando. "La Nueva Guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia Mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009), Massimo Madonesi y Julián Rebón, *Una década en movimiento: luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI.* Buenos Aires, CLACSO, 2009.

Conclusión

De lo expuesto en este artículo, se puede concluir que la ratificación de instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos, como el Convenio 169 de la OIT o la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, no basta para promover la participación política y ciudadana de los pueblos indígenas, por lo que es previsible que las movilizaciones continúen invocando el real ejercicio de los Derechos del Pueblo Mapuche como Pueblo. Esto último puede realizarse desde posiciones jurídicas, es decir, desarrollando acciones judiciales a nivel nacional e internacional, amparándose en los instrumentos de Derecho Internacional sobre derechos humanos; o bien, mediante acciones directas, las cuales han caracterizado el repertorio de acciones colectivas del Movimiento Mapuche Autonomista desde 1997[525].

Todas estas acciones demandan el Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos; sin embargo, a su vez, ellas en sí misma constituyen el ejercicio de la Libre Determinación. Son acciones que miembros del Pueblo Mapuche realizan en función de su identidad étnica, en la reafirmación de su diferencia frente a la relación asimétrica colonialista existente entre Estado y sociedad chilena y el Pueblo Mapuche. En otras palabras, estas acciones son el ejercicio del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos en el contexto de una institucionalidad que no lo contempla. En este sentido, podemos preguntarnos si estas prácticas políticas pueden devenir en un cambio en la concepción mono-nacional del Estado de Chile o si profundizan los procesos democráticos y participación política. La respuesta es que aún aun se está lejos de ello. Como señala Gómez Leyton, para que esto suceda, se necesita del concurso de otros sectores de la sociedad y que se produzca una crisis sistémica que ponga en jaque al régimen político como al Estado[526]. Sin embargo, el Derecho a Libre Determinación de los Pueblos se encuentra en horizonte del proyecto histórico del Pueblo Mapuche, por lo que también se ve lejana la posibilidad de que el Movimiento Mapuche Autonomista desaparezca, puesto que al mismo tiempo que se van conquistado espacios que la fortalecen.

---

525 Tricot, Op. cit.

526 Gómez Leyton Op. cit. 407.

As potencialidades e os limites da participação: autodeterminação e resistência munduruku à construção de hidrelétricas na região do Tapajós[527]



Léa Tosold

> O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando.
> Carta do povo munduruku, novembro de 2014.

Introdução

Vivemos um momento na história em que atores sociais em condição de opressão – indivíduos e grupos – estão, pela primeira vez, adentrando espaços políticos que foram historicamente constituídos e desenhados com base na sua exclusão[528]. Neste sentido, o caso brasileiro é emblemático, uma vez que, em especial a partir do governo Lula, inúmeros experimentos de participação e inclusão da sociedade civil, organizada nos processos de elaboração de políticas públicas, foram implementados. Tal processo configura-se, a princípio, como uma oportunidade de mudança no sentido da superação dos mecanismos de perpetuação institucional do racismo, do sexismo, da xenofobia, entre outros. No entanto, é preciso levar em conta que os espaços político-institucionais não são neutros, mas sim operam, em larga medida, a fim de seguir (re)produzindo mecanismos de exclusão. Isso coloca, na perspectiva dos grupos em condição de opressão, uma

---

527 Gostaria de agradecer as inúmeras contribuições feitas a este texto: a Flávia Biroli, Luis Felipe Miguel, José Swacko, Lennita Ruggi, Julia Ruggi e demais participantes do 10° Seminário Fazendo Gênero (ocorrido em setembro de 2013, em Florianópolis), onde apresentei uma primeira versão deste texto; a Pedro Camales Tapia, Mariana Moreno Castilho e demais participantes do simpósio Pueblos Indígenas y Colonialismo (ocorrido em outubro de 2015, em Santiago do Chile), onde apresentei uma segunda versão deste texto; bem como a Nayana Fernandez, que me auxiliou na revisão final do texto.
528 Puwar, Nirmal, Space invaders: race, gender and bodies out of place, Berg, Oxford, 2004.

série de questionamentos: é possível transformar tais espaços estando dentro deles? É possível, uma vez nesses espaços, escapar dos riscos da cooptação? Como evitar que a suposta inclusão de grupos oprimidos seja usada como espécie de fachada para a perpetuação e a criação de novas formas de exclusão?

Longe de pretender resolver tais dilemas, este texto parte de uma perspectiva feminista e antirracista que, ao reconhecer os campos de disputa por significados e práticas em aberto, visa propor instrumentos analíticos que nos ajudem, contextualmente, a exercer vigilância epistêmica em relação ao dúbio caráter das instituições políticas – as quais, como intuiu Iris Marion Young[529], ao supostamente "incluir" grupos oprimidos na esfera pública geram, ao mesmo tempo, novas formas de exclusão.

Conforme argumento a seguir, o conceito de "não performatividade", sugerido por Sara Ahmed[530], mostra-se promissor ao objetivo de ampliar a percepção sobre esse dúbio caráter do funcionamento das instituições. A não performatividade diz respeito a como um discurso, ao ser nomeado, pode implicar, justamente, a sua não realização. Nas palavras da autora:

> Non-performatives describes the "reiterative and citational practice by which discourse" does not produce "the effects that it names"[531]. In the world of the non-performative, to name is not to bring into effect (...) In my model of the non-performative, the failure of the speech act to do what it says is not a failure of intent or even circumstance, but is actually what the speech act is doing. Such speech acts are taken up as if they are performatives (as if they brought about the effects they name), such that the names come to stand in for the effects. As a result, naming can be a way of not bringing something into effect.[532]

Na condição de não performatividade os discursos, por assim dizer, assumem o lugar da própria performance de seu conteúdo, como se "produzissem os efeitos que

---

529 Young, Iris Marion, **Justice and the politics of difference**, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 53.

530 Ahmed, Sara, **On being included: racism and diversity in institutional life**, Duke University Press, Durham e Londres, 2012.

531 Butler, Judith, **Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"**, Routledge, Nova York, 1993, p. 2.

532 Ahmed, *op. cit.*, p. 117, ênfases no original.

nomeiam"[533]. Assim, o conceito de não performatividade abre espaço para uma metodologia analítica que faz jus a uma perspectiva feminista e antirracista, uma vez que vincula a análise do discurso ao exame de práticas políticas concretas, evitando a mera especulação abstrata e descontextualizada.

Ao desenvolver o que ela denomina por fenomenologia da percepção social[534] – inspirada não apenas no campo propriamente dito da fenomenologia, mas também em Karl Marx e Paulo Freire –, Ahmed argumenta que não é o conhecimento que gera, por si, transformação: pelo contrário, é a tarefa prática de procurar transformar que gera conhecimento: "The very labor of transforming institutions, or at least aiming for transformation, is how we learn about institutions as formations"[535]. Assim, a autora sugere que é tão importante verificar o que estamos fazendo ao mobilizar certos discursos quanto o que dizem os próprios discursos per se[536]: o que fazem esses discursos? Como circulam? A que servem?[537]

Dessa maneira abre-se, a partir do conceito de não performatividade, um campo de análise capaz de chamar a atenção para os efeitos que aspectos institucionais ordinários, que costumam passar despercebidos[538], exercem no sentido de viabilizar ou emperrar processos que visam transformação social.

Embora Ahmed tenha elaborado suas considerações com base nos discursos sobre a diversidade, restringindo-se ao estudo de como estes circulam dentro de instituições acadêmicas no universo anglo-saxão, proponho que, mesmo com enormes diferenças contextuais, um exercício similar a partir de discursos sobre a participação no contexto brasileiro pode trazer reflexões significativas para as questões levantadas neste texto.

---

533 Ahmed, *op. cit.*, p. 116.

534 Ahmed, *op. cit.*, pp. 173-87.

535 Ahmed, *op. cit.*, pp. 173-4, ênfase no original.

536 Tal metodologia encontra paralelo com a perspectiva descolonizadora proposta por Silvia Rivera Cusicanqui, que aponta como os discursos costumam servir antes para encobrir que para revelar: "las palabras se convertieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla". Cf. Cusicanqui, Silvia Rivera, Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, p. 19.

537 Ahmed, *op. cit.*, p. 8.

538 Ahmed, *op. cit.*, p. 15.

Assim, analisarei, no que segue, um processo de suposto cumprimento de prerrogativa de "consulta prévia" ao povo indígena munduruku. Será argumentado – com base nas premissas concentuais propostas por Ahmed – que manter uma perspectiva crítica a priori sobre como operam os processos institucionais participativos é de importância fundamental na tarefa de alterar os mecanismos existentes de cooptação e despolitização que conduzem à perpetuação e à reatualização das desigualdades.

II

"Parecia estado de sítio. Policiais militares e da força tática fortemente armados, agentes da prefeitura espalhados por todo o lugar, políticos e o próprio prefeito monitorando e esbravejando pelos cantos, proibindo e deixando de proibir"[539]. Assim relata Claudemir Monteiro, coordenador do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) Norte, a respeito da audiência pública promovida pelo Ibama a fim de discutir o licenciamento da usina hidrelétrica de São Manuel (rio Teles

539 Baseio-me nos seguintes relatos, depoimentos e vídeos publicizados sobre o evento: Comitê Metropolitano Xingu Vivo Para Sempre; Fórum da Amazônia Oriental (Faor); Rede Brasil sobre Instituições Financeiras Multilaterais, *Nota de repúdio à truculência na reunião com os Munduruku em Jacareacanga*, <http://racismoambiental.net.br>, 17/08/2013; Monteiro, Claudemir, *Desmandos e autoritarismo marcam encontro indígena em Jacareacanga, sul do Pará*, <www.cimi.org.br>, 09/08/2013; Folha de S.Paulo, *Governo suspende estudos de usinas no rio Tapajós, índios liberam biólogos*, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/06/1300183-governo-suspende-estudos-de-usinas-no-rio-tapajos-indios-liberam-biologos.shtml>, 23/06/2013; Fernandez, Nayana, *Índios Munduruku: tecendo a resistência* (documentário, 25'), 2014; *Língua Ferina*, Jacareacanga: com intimidação de guerreiros munduruku, Ibama promove audiência pública da UH de São Manoel (relato da jornalista Sue Bradford), <http://candidoneto.blogspot.com.br/2013/09/ jacareacanga-sob-intimidacao-de.html,> 30/07/2013; Santana, Renato, *Caciques e lideranças munduruku denunciam intervenção do governo federal para forçar construção de Usina*, <www.cimi.org.br>, 09/08/2013 (inclui nota pública de diferentes organizações mundurukus sobre o ocorrido); Santana, Renato, *Governo federal quebra acordo com povo munduruku e operação militar se movimenta em Jacareacanga,* <www.cimi.org.br>, 12/08/2013.

Pires), ocorrida no dia 3 de agosto de 2013, em Jacareacanga (Alto Tapajós).

Dias antes, em 23 de setembro, a audiência havia sido suspensa pelo Ministério Público Federal (MPF), devido à identificação de falhas nos estudos realizados e a não conclusão do estudo do componente indígena, que seria precondição para a realização de uma consulta pública com a população indígena acerca da possível implantação de hidrelétricas em seu território. No entanto, a decisão judicial foi na última hora revertida pelo Tribunal Regional Federal da 1° Região, viabilizando, mesmo na ausência das prerrogativas necessárias, a realização da audiência pública.

O povo munduruku – formado por cerca de 12 mil pessoas distribuídas em mais de 210 aldeias ao longo do rio Tapajós –, há séculos luta, como os demais povos tradicionais de sua região, pela preservação de seu território[540] contra toda a sorte de usos ilegais – da grilagem à exploração de madeira. Nos últimos anos, os esforços de mobilização têm se voltado contra os enormes impactos que as usinas hidrelétricas causarão. Caso venham a ser construídas, atingirão diretamente o território indígena, ribeirinho e de povos tradicionais na região, inundando aldeias, áreas de

540 Uma das grandes contribuições da geografia é a de chamar a atenção para a complexidade envolvida ao que denominamos território: longe de configurar-se meramente como "substrato material", o território, como aponta Marcos Aurelio Saquet, é caracterizado "pelo movimento de apropriação e reprodução das relações sociais". Dessa forma, como expõe Saquet: "[A] definição de territorialidade extrapola as relações de poder político, os simbolismos dos diferentes grupos sociais e envolve, ao mesmo tempo, os processos econômicos centrados em seus agentes sociais. A territorialidade significa cotidianidade, (i)materialidade, no(s) tempo(s), na(s) temporalidade(s) e no(s) território(s), no movimento relacional-processual. A vida cotidiana é produto e condição da reprodução de relações sociais, do espaço, do lugar (…) e do território (...) [e] significa heterogeneidade (…). É (i)material, social e natural, a um só tempo significa desejos, necessidades, linguagens, edificações, signos, miséria, riqueza, repetições, mudanças, frustrações, técnicas, famílias, trabalhos, redes, desencontros, encontros, conflitos; desigualdades e diferenças, unidade; vida e morte". Cf. Saquet, Marcos Aurelio, Abordagens e concepções sobre território, Expressão Popular, São Paulo, 2009, p. 164. A partir dessa compreensão, o entendimento de território não pode mais ser reduzido à mera posse de terra, ao mesmo tempo em que a preservação da natureza não pode mais ser concebida sem a presença das populações tradicionais.

subsistência e locais sagrados, provocando remoções e iniciando um processo irreversível de precarização dos modos de vida dessas populações, de maneira a abrir margem para a exploração ilimitada dos recursos naturais da região.

O povo munduruku chegou, inclusive, a unir-se ao povos do rio Xingu em ações diretas de resistência e protesto, como foi o caso da série de paralisações do canteiro de obras da usina de Belo Monte em 2013, denunciando a destruição em curso e o descumprimento das prerrogativas constitucionais e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) por parte do governo federal[541]. De acordo com a convenção, da qual o Brasil é signatário, qualquer intervenção em território indígena requer o direito à consulta prévia das populações atingidas. As ocupações do canteiro de obras em Belo Monte visavam, assim, denunciar e pressionar o governo que, na mesma época, vinha realizando em território munduruku os estudos de impacto ambiental necessários para viabilizar a implantação das usinas hidrelétricas de São Luiz e Jatobá, no rio Tapajós, sem consulta prévia.

Em junho de 2013, o povo munduruku capturou três biólogos funcionários do grupo Concremat – o qual congrega empresas como Camargo Corrêa, Eletrobrás e GDF Suez – que realizavam, sem consulta prévia, os estudos de impacto ambiental dentro do território indígena. Depois de negociações, os biólogos foram libertos no momento em que o governo comprometeu-se a suspender os estudos na área em que estão planejadas as hidrelétricas de São Luiz e Jatobá até a realização de uma consulta oficial com as populações atingidas sobre a questão.

É em meio a esse contexto que lideranças mundurukus procuraram articular um encontro, aproveitando a presença de caciques mundurukus que estavam reunidos em Jacareacanga por conta da audiência pública sobre o licenciamento da usina de São Manuel, visando avaliar conjuntamente os últimos acontecimentos e as negociações com o governo de forma a fortalecer sua luta e possibilitar um posicionamento conjunto de denúncia sobre a forma como a audiência pública estava sendo conduzida. O encontro ocorreu no próprio dia 3 de agosto de 2013, antes da audiência. No entanto, o poder público local, incluindo indígenas urbanos previamente articulados aos interesses do

---

541 Mais informações em: <http://ocupacaobelomonte.wordpress.com>.

governo federal na realização do empreendimento, intervém de tal maneira na reunião que a pauta central passa a ser a alteração do quadro de direção da associação Pusuru, até então um dos principais instrumentos do povo munduruku de resistência contra os empreendimentos hidrelétricos no Tapajós[542].

Mesmo havendo sido impedido o intento de elaboração de um posicionamento conjunto crítico à audiência pública, diversas lideranças mundurukus conseguem, em protesto, bloquear por mais de uma hora a entrada do local de realização da audiência, visando denunciar sua ilegitimidade. Com a intervenção e a intimidação dos poderes locais, a audiência pública termina, no entanto, inevitavelmente por ocorrer.

Quatro dias depois desse encontro, o governo federal, por meio do Ministério de Minas e Energia, emite uma nota (ofício n° 143/2013) comunicando a Funai sobre decisão – tomada por representantes dos ministérios de Minas e Energia, do Planejamento, de Orçamento e Gestão, da Justiça e da Secretaria Geral da Presidência da República (órgão responsável pela regularização da consulta prévia)– que deliberava a retomada dos estudos de impacto ambiental para as hidrelétricas de São Luiz e Jatobá, quebrando o acordo estabelecido com o povo munduruku. A então presidente interina da Funai, Maria Augusta Assirati, comunica via ofício (n° 166/2013), no dia 8 de agosto, o retorno imediato dos técnicos responsáveis pelo estudo à região. Os documentos fazem menção à reunião de 3 de agosto, como se a prerrogativa de consulta prévia houvesse sido cumprida.

No dia 10 de agosto, a região é militarizada a fim de garantir a entrada de 130 técnicos, acompanhados pela Força Nacional, para a consecução dos estudos necessários à viabilização da construção das usinas hidrelétricas de São Luiz e Jatobá.

III

O exemplo, que revela o que muitas vezes está por trás do suposto cumprimento de determinadas prerrogativas de mecanismos participativos e consultivos, reafirma a

542 Na sequência dos acontecimentos, as lideranças mundurukus emitem uma nota em que deixam de reconhecer a Pusuru como representativa dos interesses de seu povo. Recentemente, a Pusuru vem passando por um processo ativo de repolitização por parte do povo munduruku, que a retoma enquanto instrumento de luta.

importância de avaliar a forma como tais processos são realizados, tal qual a metolodogia proposta por Ahmed. Longe de ser um caso excepcional, processos participativos e consultas populares previstas por lei não raramente acabam configurando-se, para usar o conceito de Ahmed, enquanto não performativos[543]. Sem atentarmos para o que está sendo feito com base em discursos que fazem referência ao cumprimento de mecanismos de participação previstos em lei, corremos o grave risco – especialmente em contextos marcados por enormes desigualdades, autoritarismo e disputas de poder – de legitimar, sob a rubrica da participação, justamente o seu contrário: a imposição autoritária de medidas que passam por cima dos interesses de grupos impactados.

Como é o caso no Brasil, a garantia da participação de grupos em condição de opressão na criação e na implementação de políticas públicas vem sendo transformada na própria condição legitimadora de regimes contemporâneos que se pretendem democráticos. “Brasil, um país de todos”, um dos slogans do governo federal, remete à ideia de inclusão de todos os segmentos populacionais em forma de participação ativa no fazer político.

Ahmed descreve em seu estudo que “diversidade” emerge como valor mais palatável para instituições de educação superior do que “igualdade de oportunidades”, “combate às desigualdades” ou “identificação e erradicação de racismo, sexismo e xenofobia”, amenizando o teor crítico que tais expressões representam às instituições[544]. De maneira análoga, o termo “participação” passaria a corresponder a uma tecnologia disponível às próprias instituições que, uma vez “acoplada” aos mecanismos de funcionamento institucional, potencializaria o aperfeiçoamento e o aprofundamento da democracia. Note que não se trata de corrigir problemas já existentes nas instituições, mas sim de aperfeiçoar as qualidades democráticas que lhes parecem

---

543 São inúmeras as denúncias de movimentos sociais nesse sentido, em especial com relação à implementação de megaobras, como no caso das populações afetadas pela barragem de Itaparica e pela construção da transposição do rio São Francisco, no sertão pernambucano, do povo indígena anacé impactado pela construção do Complexo Portuário de Pecém, no Ceará, e das populações afetadas pela contrução da usina de Belo Monte, no rio Xingu, apenas para citar alguns exemplos.

544 Ahmed, *Op. cit.*, pp. 60-72.

inatas, como se potencializasse um processo que, a princípio, poderia ocorrer por si só.

A participação emerge, portanto, como uma espécie de adendo, um instrumento capaz de superar qualquer desigualdade ainda existente sem precisar remeter a questões mais espinhosas sobre mecanismos de reatualização e perpetuação do status quo via instituições, cumprindo a supostamente inevitável chegada de uma plenitude democrática. Assim, a participação popular é celebrada como sinal do compromisso governamental com o aprofundamento da democracia.

Em consonância com o mecanismo de não performatividade, afirmar-se participativo equivaleria a apagar os efeitos das desigualdades, do autoritarismo, do racismo, do sexismo. Nesse movimento, de acordo com a afirmação de Ahmed, é como se o sinal da inclusão fizesse o sinal da exclusão desaparecer[545]. O próprio discurso sobre a participação emergiria, portanto, como medida de sua boa performance[546]. Busca-se ocultar os conflitos[547] passando por cima da necessidade de um exame crítico dos mecanismos institucionais de perpetuação e reatualização das diferentes faces de opressão[548], como se não existissem.

O termo "participação", em si, denota também cooperação, expressando o compromisso de incentivo do trabalho conjunto entre a população e as instituições governamentais. Essa aparente disposição de "abertura" institucional ao diálogo a priori por meio do incentivo à participação leva a que facilmente se possa enquadrar ações que visam "confrontar" os mecanismos participativos enquanto potencialmente suspeitas, como se partissem de uma falta de disposição para o diálogo, com prejuízo ao projeto de aperfeiçoamento democrático. Assim, mesmo quando os grupos manifestantes objetivam a justeza dos mecanismos participativos como condição para o engajamento no diálogo, não raro são tomados como "aproveitadores" que advogam em causa própria, criando problemas onde não existem – o que abre margem para que sejam, no limite, criminalizados. Ao levantar suspeitas sobre o sujeito da crítica às instituições, a crítica mesma fica

545 Ibídem. p. 65.
546 Ibídem. p. 6584.
547 Ibídem. p. 6565.
548 Para uma excelente discussão sobre as diferentes faces com que a opressão se manifesta, cf. Young, Op. cit. pp. 48-64.

obscurecida: os problemas que se configuram nos processos participativos, que refletem impasses inerentes ao funcionamento institucional – como assimetria nas relações de poder, autoritarismo etc. –, permanecem inquestionados. Implicitamente, constrói-se e impõe-se um modelo normativo ideal do sujeito apto à participação: aquele que aceita as regras do jogo, não duvida das boas intenções do Estado e está interessado no bem comum. Aquele que engaja-se com o olhar no futuro, apagando a memória passada e presente da opressão – como se ela já não mais existisse – ao confiar que a participação anula todos os males e cumpre suas promessas[549].

Assim, argumento que não basta ver o caso vivido pelo povo indígena munduruku apenas sob a perspectiva de como seria possível, dentro do âmbito da ciência política, aperfeiçoar os processos de consulta participativa, criando mecanismos de controle ainda mais estritos, que garantam a justeza dos procedimentos deliberativos. Esse seria um viés restritivo de análise pois, limitando-se ao mero aperfeiçoamento dos mecanismos deliberativos, reforça a ideia de que a participação, por si mesma, é capaz de apagar e dar conta de qualquer "falha" possível no funcionamento das instituições democráticas. Se, por um lado, o Estado emerge como o aparato capaz de garantir e fazer valer direitos, ele também é, por outro lado, o maior violador de direitos[550]. Acompanhar o que está sendo feito sob o discurso de

---

549 Ahmed faz uma interesante consideração sobre quando apresentar um projeto de inclusão implica que "would-be citizens", aquelxs que se pretende "incluir", devem submeter-se em certa medida à tarefa de "reproduzir" a nação: "Inclusion could be read as a technology of governance: not only as a way of bringing those who have been recognized as strangers into the nation, but also of making strangers into subjects, those who in being included are also willing to consent to the terms of inclusion". Cf. Ahmed, *op. cit.*, p. 163.

550 Como afirma Luis Felipe Miguel, "[p]ara uma grande parcela da população a materialidade do 'Estado' continua sendo, em primeiro lugar, seu aparelho repressivo" (Cf. Miguel, Luis Felipe, *Consenso e conflito na teoria democrática: para além do 'agonismo'*. Paper apresentado no 8° Encontro da ABCP, Gramado, 2012, p. 8). Ao partirmos do ponto de vista dos grupos em condição de opressão, veremos que quase toda história de resistência deu-se justamente em oposição ao Estado (Cf. Bhavnani, Kum-Kum; Coulson, Margaret, *Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo*, bell hooks et al., Otras inapropriables: feminismos desde las fronteras, Traficantes de Sueños, Madri, 2004, p. 57).

realização de um processo de consulta e participação popular, como no caso do povo munduruku, deveria, antes, apontar de que maneira desigualdades e assimetrias de poder de toda a sorte, quando não devidamente visibilizadas e postas em questão, acabam não só por legitimar processos que ocorrem de maneira injusta, mas também por reforçar, aprofundar e reatualizar o autoritarismo, a assimetria de poder e os mais diferentes mecanismos de opressão sob um discurso que alega fazer justamente o contrário.

Neste ponto, é importante ressaltar que meu argumento está longe de implicar que a participação, em si, é um problema. Pelo contrário, acredito que seu advento abre um campo de possibilidades que pode auxiliar enormemente na tarefa de revelar e alterar mecanismos de perpetuação e reatualização da opressão. A participação é um instrumento – o que fazemos dela permanece um campo de disputas em aberto. Igualmente, o desenvolvimento de mecanismos mais eficientes de controle dos processos participativos, como por exemplo no sentido de se tornarem mais substanciais que procedimentais, são muito bem-vindos. O que procuro apontar é que nos restringirmos exclusivamente ao aperfeiçoamento dos mecanismos de participação e consulta popular – com base na crença de que a participação, em si mesma, dá conta de apagar as desigualdades e os mecanismos de opressão que operam institucionalmente – contribui enormemente para legitimar a perpetuação e a reatualização das desigualdades, da opressão e do autoritarismo sob a aparência de eliminá-las, em um movimento que pode ser nomeado como não performativo, nos termos sugeridos por Ahmed.

Com o objetivo de trazer à tona, em vez de ocultar, os mecanismos de (re)produção das desigualdades, defendo que a metodologia proposta – a de examinar o que está sendo feito na prática política com base em um discurso de participação – deve ser acompanhada de uma perspectiva de desconfiança em relação ao Estado, partindo do princípio de que, antes de proteger direitos, o Estado constitui-se um agente de sua violação. A atuação de sujeitos políticos em condição de opressão, que ocorre a partir de uma enorme assimetria de poder em relação ao Estado, como no caso do povo munduruku, contribui para revelar como tais mecanismos de perpetuação e reatualização da opressão operam.

IV

Com base na experiência sofrida pelo povo munduruku relatada neste texto, faz-se relevante, portanto, entender como os mecanismos utilizados pelo governo federal e pelas dinâmicas de poder locais tentam forçar e, em última análise, simular um processo de consulta popular em prol de interesses contrários aos das populações atingidas pelo empreendimento planejado para a região. Segundo relatos, a mídia – com exceção da TV Buré, afiliada ao SBT e sob influência do prefeito de Jacareacanga, bem como do Cimi – foi violentamente proibida de cobrir o evento, a ponto de arquivos fotográficos serem apagados à revelia e máquinas fotográficas confiscadas e quebradas. Muitas das lideranças indígenas, que haviam levado faixas com dizeres que expressavam indignação com relação ao projeto de construção de hidrelétricas no Tapajós, foram proibidas de colocá-las no ginásio onde o evento foi realizado. Tentaram, no intervalo do almoço, voltar a fazê-lo, mas o assessor do prefeito e secretário de assuntos indígenas da prefeitura de Jacareacanga, junto com quatro policiais do Rota, arrancaram as faixas. Relevante é a fala do secretário e assessor do prefeito quando as lideranças indígenas reclamaram sobre o modo como o encontro estava sendo conduzido: "Quem não se adequar às condições, que assuma as despesas do evento".

Assim, inúmeros são os relatos de indígenas indignadxs com toda intervenção policial, militar e governamental, já que se viram coibidxs de expressar-se livremente ao menos pelos seguintes motivos: (i) ameaças de as autoridades inviabilizarem materialmente a reunião ou o retorno às aldeias; (ii) intimidação com a presença ostensiva de policiais e capangas; (iii) perigo de retaliação, dada a condição de vulnerabilidade a que estão sujeitos aquelxs que se posicionam contra as hidrelétricas na região. Sob tais circunstâncias, chegou-se inclusive a forçar a troca de lideranças da associação Pusuru, visando tornar seu posicionamento afinado aos interesses do governo na realização do empreendimento. Isso ocorreu por meio de uma eleição não planejada (uma vez que eleições dessa natureza ocorrem, via de regra, durante as assembleias gerais do povo munduruku, realizadas em aldeia), feita às pressas em sistema aberto (de maneira a expor e coibir xs caciques votantes) diante do próprio assessor de assuntos indígenas da prefeitura de Jacareacanga, sem que parte dos então membros

da Pusuru, contrários à barragem, fossem sequer mencionados enquanto candidatos.

O poder público, ao oferecer em parte os meios para a reunião, conseguiu que ela fosse marcada em Jacareacanga, e não em uma das aldeias, como seria normalmente o caso para assuntos exclusivamente indígenas. Garantiu-se, assim, maior possibilidade de controle sobre a reunião por meio de toda sorte de ameaças – tanto com relação a recursos materiais quanto com relação à própria vida das pessoas. Além da forte presença policial, não houve nenhum estímulo à participação durante a suposta audiência pública. A apresentação, em vez de mostrar o estudo do componente indígena que, como constatou o MPF, sequer estava pronto, limitou-se a apontar as hidrelétricas como sinônimo de progresso. As perguntas, que tinham de ser entregues por escrito, eram previamente selecionadas, de maneira que questionamentos críticos à barragem foram censurados.

Ao reconhecer o enorme autoritarismo num contexto em que o povo munduruku e as demais populações tradicionais encontram-se em correlação de forças tão desiguais em relação ao governo e aos interesses daqueles que têm posicionamentos opostos aos seus, cabe perguntar: o que pode ser feito, de maneira contextual e contingente, para assegurar a autodeterminação das populações indígenas e tradicionais da região, as quais seguem, a despeito de tudo, resistindo? Como criar meios que rompam com a lógica da não performatividade dos regulamentos de consulta popular, de maneira a fazê-los valer como poder de barganha em favor dos interesses dos povos da floresta?

O povo munduruku, que luta há séculos contra toda sorte de ameaças em seu território, vem protagonizando uma importante articulação com outros povos em resistência – incluindo populações ribeirinhas e quilombolas– no país e internacionalmente. São esferas de compartilhamento de modos de vida e resistência à margem das estruturas institucionais do Estado que, por ocorrer nos próprios termos de seus participantes, fortalecem os distintos processos de autodeterminação em curso. Continua também crescendo uma rede de apoiadorxs e aliadxs da sociedade civil de maneira mais ampla.

Ao seguir consolidando o próprio processo de organização política – por meio das assembleias mundurukus e, notavelmente, a partir do processo de autodemarcação de seu território –, o povo munduruku vem protagonizando, com a publicação de uma série de cartas, uma denúncia

contundente da falácia dos processos participativos propostos pelo Estado[551].

Como coloca Ahmed, “don't look over it, if you can't get over it”[552]. É a partir da prática da resistência propriamente dita que se torna possível visibilizar como os mecanismos de (re)produção da opressão de fato operam, de maneira a podermos transformar – como bem colocou Ahmed[553], inspirada em Audre Lorde[554] – a dor em conhecimento, em um movimento de vitalidade em direção a outros futuros, já tão presentes e possíveis.

---

551 Conferir as cartas publicadas no blog: <www.autodemarcacaonotapajos.wordpress.com> Em especial, no fim de 2014, o povo munduruku elabora coletivamente, com apoio do MPF, um protocolo de consulta, estabelecendo critérios próprios de como deve ocorrer o processo de consulta prévia com base na convenção 169 da OIT. Com esse documento, o povo munduruku confronta seu mecanismo próprio de tomada de decisões políticas e consulta com a forma como o governo tem atuado sob a rubrica de uma suposta participação, denunciando a má fé nos modos de atuação dos mecanismos participativos estatais.

552 Ahmed, *op. cit.*, p. 187

553 Ahmed, *op. cit.*, p. 171

554 Lorde, Audre, *The uses of anger: women responding to racism*, Sister Outsider, Crossing Press, Nova York, pp. 124-133.

El movimiento mapuche en el gobierno de Patricio Aylwin: su conformación como actor sociopolítico en Chile

Mathias Órdenes Delgado



Introducción

Como es sabido, el gobierno del demócrata cristiano y líder concertacionista Patricio Aylwin (marzo de 1990-marzo de 1994), dio inició a la vuelta de la democracia sobre bases institucionales y económicas definidas por el régimen dictatorial y bajo la presión constante por una posible nueva "intervención militar", por lo que Chile se constituye como un caso aislado de régimen democrático tutelado y, además, sujeto a una Constitución escrita en dictadura. Esto se pudo apreciar, en primer lugar, por la institución del binominal, que implicó que al llegar la democracia se instalaran solamente dos grandes sectores en el Congreso: la Concertación de Partidos por la Democracia (en adelante Concertación) y Alianza Democracia y Progreso (futura Alianza por Chile). Lo que significó la derrota política del sector más duro de oposición a la dictadura, o sea, los elementos de izquierda que estuvieron comprometidos con la Unidad Popular y que lograron sobrevivir a la represión de Pinochet y que en transición no formaron parte de la Concertación, como el MIR y el Partido Comunista. En segundo lugar, se debe considerar que la vuelta a la democracia también se enmarca en el legado del "Acuerdo Nacional" de 1985. Suscrito entre lo que pasaría a llamarse la Concertación y la derecha pinochetista, el "Acuerdo" contribuiría a la generación de un escenario político marcado por la llamada "democracia tutelada" y los "enclaves autoritarios"; donde los militares (instalados en el Congreso, en el tribunal constitucional, en municipalidades, en la burocracia estatal y alcanzando un control fáctico e institucional sobre la Corte Suprema) no dejan del todo la dirección política del Estado al llegar la democracia. Ello, gracias a que se proveyeron de una "jaula de hierro" otorgada por el corpus constitucional. Amarrado en dictadura y consagrado en el "Acuerdo", dicho corpus impide reformas democráticas a la Constitución del 80, al exigir un alto

quórum parlamentario, cuestión que queda trabada por un Congreso dividido en dos bandos[555]. En tercer lugar, lo anterior también implicó que los acuerdos cupulares suscritos a nivel de las elites políticas, garantizaran la continuidad del modelo neoliberal, "por cuanto se impuso como amplio consenso (desde los socialistas renovados hasta los grupos conservadores) que éste había sido exitoso y que no era la disposición de ningún sector político racional restaurar el ineficiente Estado de Bienestar de los años setenta"[556]. A esto se sumó, por último, un fuerte temor social frente a un posible nuevo golpe de Estado de parte de las Fuerzas Armadas, quienes, a poco andar la democracia, sin pudor ni moral patriótica alguna, enfrentaron con respuestas autoritarias los requerimientos de la Justicia y del Ejecutivo por el esclarecimiento de casos de corrupción y violaciones a los Derechos Humanos cometidos en dictadura (recordemos el "boinazo" y el "ejercicio de enlace" a mediados de 1993)[557].

La Concertación logró un amplio triunfo electoral, sin embargo, así las cosas, el optimismo por la caída de la dictadura se vio opacado por las condiciones sociopolíticas que reciben la vuelta a la democracia. Estos antecedentes son fundamentales para comprender el carácter del Estado que se inaugura en 1990. Las limitantes políticas, sociales y de modelo económico para la generación de los cambios que esperaba la ciudadanía (esclarecimiento de los delitos cometidos en dictadura y mayor igualdad social), contribuyeron a configurar una sensación de frustración y desencanto que gradualmente se fue extendiendo al interior

---

555 Recordemos que las elites políticas que negociaron con el régimen militar los términos de la transición, decidieron someterse a las imposiciones constitucionales, por lo que postergaron la constitución de la Asamblea Constituyente. Ver, Juan C. Gómez Leyton, "Los Límites Políticos de una Transición Pactada: 20 años de la Constitución Política de 1980", Juan C. Gómez Leyton, *Política, democracia y ciudadanía en una sociedad neoliberal (Chile: 1990-2010)*, Santiago, Editorial ARCIS/CLACSO Ediciones, 2010. pp. 61-74.

556 Igor Goicovic, "Transición y violencia política en Chile (1988-1994)", *Ayer*, 79: 3, Arce, Madrid, 2010. pp. 59-86.

557 Estas problemáticas al comienzo de la democracia han sido suficientemente estudiadas, ver por, ejemplo: Edgardo Boeninger, *Democracia en Chile. Lecciones para la gobernabilidad*, Santiago, Andrés Bello, 1997, 312-513; Felipe Portales, *Chile: una democracia tutelada*, Santiago, Andrés Bello, 2000; Tomás Moulian, *Chile Actual: Anatomía de un Mito*, Santiago, LOM, 1997.

de la sociedad y que también afectaría las relaciones entre la Concertación y el movimiento mapuche[558].

A los pocos meses de la celebración del "triunfo del arcoíris", la prensa nacional y local daba cuenta periódica del florecimiento de una serie de conflictos de "bajo impacto", derivados de la pobreza, el desempleo, la contaminación y la privatización de empresas estatales. Las movilizaciones se presentaban de múltiples formas (hoyas comunes, toma de caminos, protestas callejeras, etc.), por lo que las autoridades constantemente debían reunirse con pobladores, trabajadores y campesinos. En la Araucanía, tales tensiones han tenido como actores más visibles a los mapuche, quienes se han movilizado reflejando un conflicto de gran impacto político, mediático y social. Estos fenómenos provocaron que el "modelo chileno" de transición democrática fuera más conflictivo y con menor "orden" de lo que gran parte de la literatura ha identificado[559]. No tuvimos una transición pacífica[560].

---

558 La primera señal de desafección política la entregó la elección parlamentaria de 1997. En esa oportunidad, de un universo electoral potencial que ascendía sobre 9,5 millones de personas, alrededor de 1 millón y medio no participó debido a que no se había inscrito en los registros electorales; más de 1 millón se abstuvo de sufragar; mientras que más de 1 millón y cuarto opta por concurrir a las urnas para anular el voto o no marcar preferencia. De esta manera, la suma de los no inscritos, los abstencionistas y quienes anulan el voto o lo depositaron en blanco en las urnas, llegó a cerca del 40% de la población electoral (los mayores de 18 años). Si se consideran sólo los inscritos, la cifra alcanza a poco más del 30%. SERVEL, http://www.servel.cl/servlet/Satellite?c=Page&cid=1374098176919 &pagename=ServelOficial%2FPage%2FSO_Padron-ResumenHistorico [visitado el 28 de marzo de 2014].

559 A poco andar, desde la segunda mitad de la década de los 90, coincidentemente con el inicio del segundo gobierno democrático, se comienza a producir un aumento de los conflictos en diversos sectores de la sociedad y no remitidos exclusivamente al sistema político. "Desde ese momento, ya no se trata sólo de movilizaciones y de demandas sectoriales (como las emprendidas por los profesores, funcionarios de la salud y demás trabajadores del sector público), sino más bien, de manifestaciones de descontento y malestar frente al proceso modernizador neoliberal. Ejemplo de ellos son las movilizaciones de los agricultores de la zona centro y sur, en 1994-1995, en demanda de medidas proteccionistas y de los trabajadores portuarios frente a las privatizaciones. A ello se agregan las crecientes movilizaciones estudiantiles derivadas de los problemas financieros en las instituciones de Educación Superior o por el alza

En el caso del movimiento mapuche, es de notar que vino a consignar mayor y prolongada atención de parte de la opinión pública cuando estallaron las tenciones por la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, a lo que sumó en el período los reclamos de tierras por parte de las comunidades, suscitando una serie de tomas que se extendieron desde Lumaco hasta la Provincia de Arauco por el norte y Valdivia por el sur. Ambos acontecimientos se hicieron más visibles al concluir el segundo gobierno concertacionista, entre 1997 y 1999, invitando a los analistas a mirar con mayor atención el fenómeno para intentar explicarlo.

A partir de esa fecha, algunos autores han puesto bastante atención al contexto internacional como un factor relevante del denominado "resurgimiento del conflicto indígena"[561]. Esta entrada de aproximación al fenómeno considera el hecho de que la llegada a la democracia coincide

---

en los aranceles universitarios y la falta de créditos. Otros conflictos del período tuvieron un carácter más regionalista y se expresaron en la paralización de ciudades deprimidas económicamente, como Arica y Lota, o en otras acciones de carácter simbólica, como los embanderamientos de las ciudades de Mejillones, Tal-Tal y Tocopilla frente al grave problema de la cesantía". Alfonso Arrau y Octavio Avendaño, *La hacienda revivida: Democracia y ciudadanía en el Chile de la transición*, Santiago, Universidad de Chile, PREDES. p. 48.

[560] Como lo han venido planteando algunos autores, durante la transición y en específico bajo la Concertación de Aylwin, la conflictividad siguió estando presente, siendo la más notoria la de los grupos subversivos. "Lo interesante de este último planteamiento es que nos permite observar 'el modelo chileno' desde otro prisma, que pone en tela de juicio parte de las afirmaciones expuestas y que nos lleva a la necesidad de profundizar este período histórico". Uno de ellos, es que si bien la historia de la transición presenta muchas continuidades, también están presentes en los actores subalternos que continuaron con su óptica de la política y de la transición. Fernando Pairacan, "Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)", *SudHistoria*, 4, Santiago, 2012, 17, 12-42. En esta línea de análisis se ubica también un texto de Igor Goicovic, op. cit. y la compilación de textos de Paul Drake e Ivan Jaksić, *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*, Santiago, LOM, 1999.

[561] Iván Vergara, Rolf Foerster y Hans Gundermann, "Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004)", *Polis* 8, Santiago, 2004, Pairacan, op. cit.; José Bengoa, "Los mapuche y el bicentenario", José Bengoa (Edit), *Procesos políticos y culturas en el bicentenario*, Santiago, Chile, Catalonia, 2012. pp. 27-51.

con la apertura de una serie de discusiones sobre la conmemoración del quinto centenario del "descubrimiento de América", cuestión que involucraba a casi todo el continente y que en Chile adquiere cierta importancia en los debates en torno a la elaboración de la Ley Indígena[562]. En el mismo período surge el levantamiento indígena del Ecuador, que dio inicio a una serie de discusiones y "narrativas" sobre lo que significaba ser "indio" en América. Luego vino el levantamiento Zapatista en Chiapas, que puso, nuevamente, el tema indígena en los medios de comunicación[563]. Por otro lado, también se han puesto atención a lo que podríamos denominar el estudio del movimiento "por dentro", en espacial, la formación, demandas y movilizaciones de organizaciones como el Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora Arauco-Malleco[564], entre otras aproximaciones al tema, como a las tenciones que se derivan de la Ley Indígena, los conflictos entre el movimiento y la Concertación

---

562 Recordemos que Las marchas pacíficas de los indígenas durante casi todo el mes de octubre de 1992, e incluso posteriores, se hicieron presentes en casi todos los países del continente. Con ello hacían presente los sufrimientos y heridas no sanadas durante cinco siglos. En Chile estas marchas no siempre fueron autorizadas por las autoridades, por lo que fueron disueltas por la fuerza pública. No obstante, estos hechos terminaron colaborando con el discurso en contra del "día de la hispanidad"

563 En este sentido, Vergara, Foerster y Gundermann señalaron en el 2004, que una evaluación más compleja de la capacidad del gobierno de la Concertación de implementar una política respaldada por el movimiento indígena debe considerar también el contexto internacional. "En muchos países de América Latina comenzaron a implementarse reformas legales y constitucionales respecto a los pueblos originarios tendientes a su reconocimiento, al derecho a conservar sus culturas y a establecer determinados grados de autonomía en la administración de sus propios asuntos. A ello debe sumarse la acción de importantes instituciones internacionales, como Naciones Unidas, dentro de las cuales la cuestión indígena adquirirá, a partir de mediados de los ochenta, una creciente importancia. Debe subrayarse que en esos organismos se consagró la participación de representantes indígenas y no sólo de los Estados miembros. En otras palabras, la temática étnica adquirió una relevancia internacional, que algunos conflictos ocurridos en algunas regiones de Asia, África o Europa no hicieron más que aumentar". Op. cit. p. 6.

564 Fernando Pairacan y Rolando Álvarez, "La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)", *Revista Izquierdas*, 10: 8, 2011. pp. 66-84.

y la larga historia del conflicto partiendo desde la Conquista Española, pasando por la Ocupación de la Araucanía[565]. Es de notar, que permanentemente ha estado en el análisis la discusión sobre la violencia de Estado y los terratenientes y los efectos del modelo neoliberal en territorio ancestral mapuche.

Nuestra propuesta es un tanto distinta, con ayuda de la prensa y de una parte de la amplia bibliografía que se encuentra disponible, nos interesa analizar la conformación del movimiento en los primeros años de la vuelta a la democracia en el gobierno de Patricio Aylwin, considerando su constitución como actor sociopolítico en el marco de las tensiones que derivan de las demandas del sector bajo el modelo neoliberal y las restricciones institucionales y temores propios del período (cuestiones a lo que ya hemos hecho referencia). Sostenemos que estos primeros años son claves para identificar las posiciones que adoptará el movimiento, tanto en los años posteriores, como en relación a los demás actores del ámbito sociopolítico, ya sean el Estado, la clase política, las transnacionales, los terratenientes o la sociedad chilena, en lo que podemos identificar como un campo concreto y complejo de luchas sociopolíticas, algo parecido a un tablero de ajedrez en el que cada pieza se mueve dentro de un marco de alternativas racionalizadas a priori.

En este trabajo se analizan las posiciones adoptadas por el movimiento, teniendo presente que las consecuencias de sus acciones no pueden comprenderse sino en función de sus propias posibilidades y en relación con los demás actores que participan del proceso, quienes disputan la proyección hegemónica de sus intereses e ideologías[566], y que, a la vez,

---

[565] Una clasificación de las organizaciones del movimiento mapuche se encuentra en José Mariman. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, Santiago, LOM, 2012. Sobre la historia del pueblo mapuche existe abundante bibliografía, para una revisión de las tensiones del presente partiendo desde los conflictos del pasado, se recomienda ver, Martín Correa y Eduardo Mella, *El territorio mapuche de Malleco: Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Santiago, LOM, 2009 y Alejandro Saavedra, *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago, LOM, 2002. Y sobre legislación indígena, son más conocidos los trabajos de José Aylwin.

[566] "La hegemonía, en tanto marco discursivo común por medio del cual se legitima o resiste un cierto orden social, se encuentra en mayor o menor medida permanentemente desafiado. Así, son las coyunturas de mayor aceleración histórica donde sus referencias

cuando el movimiento intenta transformar las formas políticas dominantes, también adquiere un compromiso crucial con la transformación de su propia organización política[567].

En el presente ensayo nos preguntamos por los cambios estructurales y coyunturales que habrían favorecido el estallido del conflicto mapuche en la Araucanía a la llegada de la democracia. En otras palabras: ¿qué condiciones surgieron para permitir que una larga historia de abusos contra la etnia –la negación originaria como la llamó Tricot[568]- se convierta a partir de 1990 en el estallido del movimiento mapuche? Esto nos lleva, en segundo lugar, a preguntarnos por las alternativas de movilización que tuvo el movimiento.

Buscando avanzar en el estudio y comprensión del fenómeno, hemos recurrido a la teoría de los conflictos sociales; enfoque que nos ha permitido ampliar nuestros conocimientos. Abrimos nuestras reflexiones considerando el siguiente supuesto teórico: difícilmente un movimiento social logrará convertirse en un 'gran movimiento' sino entra en una coyuntura favorable, o si no existen condiciones objetivas que permitan que estalle el conflicto sobre el cual radica su razón de ser, o si no es capaz de movilizar los recursos que ofrece el contexto sociopolítico. La teoría racionalista de los conflictos sociales, sostiene que los conflictos entran en una etapa de estallidos social cuando quienes se sienten afectados por alguna situación que consideran desigual, amplían las posibilidades de resolución. Luego de una lectura de sus posibilidades de éxito, los afectados capitalizan la constitución de un escenario sociopolítico favorable a sus objetivos. Esta lectura, por lo menos medianamente informada sobre su propia realidad, brindaría a los actores sociales cierta expectativa fundada en que la movilización entregaría beneficios objetivos.

La constitución de un escenario sociopolítico más favorable a los movimientos sociales se conoce como

---

encuentran mayor precariedad, abriendo espacios para la creatividad e imaginación de los diferentes actores en conflicto (Mallon 2003)". Citado por Felipe Sánchez, Felipe, "Política nacional, conflictos locales. Los propietarios agrícolas de la provincia de Llanquihue y la movilización rural en la Reforma Agraria chilena", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 23:6, 2012, vol. 23, 101-131, 123.

567 Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *The American Historical Review*, 99, 1994. pp. 1491-1515.

568 Tito Tricot, *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*, Santiago, Chile. CEIBO, 2013.

Estructura de Oportunidades Políticas (EOP). Las EPO surgen cuando el entorno político o el sistema político influyen catalizando la acción colectiva. Ello no implica necesariamente que los resultados sean positivos para quienes se movilizan. Este escenario puede abarcar diversas dimensiones, entre otras, el grado de apertura del sistema político institucionalizado; los cambios que se producen en el sistema electoral; la inestabilidad en las alienaciones de las élites; la posibilidad o no de contar con el apoyo de un sector de las élites y la capacidad estatal para reprimir o la tendencia a hacerlo[569].

Sostenemos que la coyuntura que se abre a partir del Acuerdo de Nueva Imperial, suscrito entre el movimiento y la Concertación en plana transición a la democracia, junto al arribo del nuevo régimen, brindaron las condiciones para el movimiento interpretara el momento político como favorable a la movilización y consecuente reclamo público de sus demandas como la autonomía, frente el Gobierno y al Estado. Constituyéndose así, con la vuelta a la democracia, una EOP que el movimiento aprovechó en términos de agenciamiento, tras analizar sus posibilidades como actor.

En segundo lugar, también sostenemos que el movimiento ha hecho lo que ha estado a su alcance en medio de este escenario para transformar su condición de marginalidad y exclusión histórica. Sin embargo, la heterogeneidad de programas y compromisos ideológicos que surgieron al interior del movimiento, han marcado las pautas de división interna, teniendo como límite referencial entre unos y otros al Estado, pues los sectores que surgen de tales quiebres se han organizado para actuar dentro de las dos únicas alternativas de movilización posible: ya sea dentro de los marcos legales e institucionales vigentes (lo que toleran o permiten el régimen político, el Estado de derecho y los gobiernos democráticos), o fuera de estos marcos. Por ello hablamos de la emergencia de un movimiento mapuche

---

[569] M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Estados Unidos Cambridge, 1965; Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Estados Unidos, Reading, 1978; Doug Mc Adam, et. al., *Movimientos sociales: perspectivas comparadas, oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid, Istmo, 1999; Pedro Lorenzo, *Fundamentos teóricos del conflicto social*, España, Editorial Siglo XXI, 2001; Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid Alianza Editorial, 2004.

autonomista e institucionalista (o movimiento menos radicalizado, caracterizado por la forma tradicional de hacer política y su intento de transformar el Estado desde dentro) y, por otro lado, de la emergencia de un movimiento mapuche autonomista no institucionalista (o movimiento radicalizado, caracterizado por formas subversivas de movilización)[570].

El momento de la esperanza: demandas mapuche y promesas concertacionistas en la transición a la democracia

Es útil partir recordando que la coalición de partidos que posteriormente pasaría a llamarse la Concertación, desde comienzos de los ochenta venía participando activamente al interior del movimiento mapuche con objeto resguardar las condiciones políticas que permitieran la transición democrática, ello bajo el supuesto que el nuevo régimen traería mejores condiciones sociopolíticas para el cumplimiento de las demandas ciudadanas en general y mapuche en particular, siendo las más significativas de este último, poner término a las violaciones a los derechos humanos cometidas en dictadura, la abolición del Decreto Ley 2568 que permitía la división y venta de las tierras comunitarias y la demanda por la autodeterminación y autonomía territorial. Debido a que la mayoría de los líderes del movimiento eran miembros activos de los partidos de dicha coalición, en especial de los Partidos Comunista, Socialista y Democracia Cristiana, la alianza entre ambos se desarrolló sin muchas dificultades, ello a pesar que la izquierda y el centro político consideraban a los mapuche como parte del resto de los grupos oprimidos, sin tomar en cuenta sustancialmente su especificidad histórica y étnica[571]. Así comenzaba a gestarse un ala del movimiento mapuche que pronto participaría activamente del conjunto de políticas

---

[570] Una de las características de los movimientos sociales casi sin excepción, es que suelen experimentar divisionismos internos, según los diversos programas, proyectos e intereses de los sujetos que los componen. El movimiento mapuche y el campesino nunca han sido la excepción. En ellos se aprecian distintos proyectos, programas, estrategias y formas de relacionarse con el Estado y la sociedad chilena, según cada organización y comunidad, Tricot, Op. cit.

[571] Rodrigo Levil, "Sociedad Mapuche contemporánea", Mariman Pablo. et al, *¡…Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, LOM, 2006, 219-252

e instituciones estatales indígenas una vez llegada la democracia. Hemos denominado a este sector del movimiento como movimiento mapuche autonomista e institucionalista.

Tras una larga espera, para el movimiento mapuche la etapa final de la transición democrática se iniciaba con un evento que prometía ser esperanzador: el 1 de diciembre de 1989, doce días antes de las elecciones presidenciales que prometían poner fin a la dilatada y traumática dictadura, el Ad Mapu (que a pesar de sus quiebres internos seguía liderando a la mayoría de las organizaciones mapuche)[572], junto a un número importante de otras organizaciones mapuche, grupos aymaras, atacameños y rapanuis, todos unidos en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, firman el llamado Acuerdo o Pacto de Nueva Imperial junto al candidato a la presidencia y líder de la Concertación, don Patricio Aylwin, quien a la sazón sería pronto el nuevo presidente[573].

En el Acuerdo, las organizaciones indígenas comprometieron su apoyo a la Concertación en las urnas[574], por su parte, ésta se comprometió, aunque de manera no siempre explícita, en fundar tres bases jurídicas que darían solución a las demandas indígenas: "el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la aprobación del Convenio 169 de la OIT, y una nueva ley indígena, de la cual debería surgir una Corporación Nacional de Desarrollo

---

[572] José Bengoa, *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Editorial Planeta, 2002. p. 283.

[573] Es necesario tener presente que el Aylwin logró encabezar el movimiento ciudadano de los 80 y, además, el partidista que negoció los términos de la llamada transición pactada. Gabriel Salazar y Julio Pinto, señalan "Lo que se llamó 'transición política' fue por tanto, nada más que la reconstitución de la política partidaria, en términos de su reincorporación al sistema neoliberal impuesto por la dictadura; lo que, a fin de cuentas, inició la legitimación 'legal' de la constitución de 1980". Esto mismo hizo abortar la índole popular de la reconstrucción de la política. Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile. Tomo I, Estado, legitimidad y ciudadanía*. Santiago, LOM, 1998, 259.

[574] Este fue el punto de mayor debate entre los dirigentes, pues con esta cláusula se comprometían en hipotecar el instrumento más importante de la lucha de las comunidades, la autonomía, al dejarla en manos de la Concertación. Los líderes discutieron toda esa noche y llegaron al convencimiento de que era necesario firmar esa cláusula, para asegurar una transición pacífica a la nueva democracia. Bengoa, 2002, op. cit., 184.

Indígena (CONADI) como órgano ejecutor de la misma"[575]. Así mismo, como era necesario proveer al nuevo Estado de un complemento institucional que en un corto plazo permitiera la elaboración y puesta en marcha de los nuevos mecanismos que darían lugar a las peticiones indígenas por una vía democrática, la Concertación también se comprometió en que al iniciar su gobierno pondría en marcha la Comisión Espacial de Pueblos Indígenas (en adelante CEPI)[576].

Sin duda, el Acuerdo de Nueva Imperial constituyo una promesa de profundo carácter político, similar a los Parlamentos pactados entre mapuche y autoridades hispanas en la Colonia y, posteriormente, con el Estado chileno en los primeros años de la República[577]. Se entendía que la institución de dichas bases jurídicas implicaría el reconocimiento de los indígenas como pueblos, la recuperación de parte de sus tierras (aquellas que se encontraban en los Títulos de Merced y que fueron disminuyendo a lo largo del siglo XX debido, muchas veces, a la instalación de mecanismos fraudulentos y violentos por parte de terratenientes inescrupulosos), el cuidado del medio ambiente en territorio indígena y el mejoramiento sustancial de sus condiciones de vida en áreas como la productividad, trabajo, salud, educación, derechos humanos y el auto control de sus valores, prácticas e instituciones ancestrales. Todo ello, muy en sintonía con lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT. Así mismo, el recogimiento constitucional de los indígenas como 'pueblos', a diferencia de lo que se entiende por 'etnias' o simplemente 'indígenas' (como consagró la Ley Indígena 19.253), era interpretado por el movimiento

[575] Vergara, Foerster y Gundermann, 2004, op. cit, 10.

[576] Señala el Acta: "con participación de profesionales de su exclusiva confianza y de representantes indígenas, como instancia encargada de estudiar las propuestas formuladas por las organizaciones indígenas de este Encuentro, de ver su posible incorporación al Programa de Gobierno de la Concertación, en la medida que no sean incompatibles con el mismo y sean posibles de realizar en el período de cuatro años y de instar por la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena". Es necesario recordar que el Acuerdo también fue reconocido por los gobiernos posteriores de la Concertación, lo que reitera la magna deuda que contrajo el Estado con los indígenas; ver, por ejemplo, Gobierno de Chile, "Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas", 16 de abril, 2004: 3, http://www.mideplan.cl/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_168.pdf [consultado el 20 de agosto de 2015].

[577] Tricot, op. cit., 135-162; Bengoa, 2002, Op. cit. p.185.

mapuche como una ruta rumbo a la autonomía y la autodeterminación. Entendiendo por autonomía y autodeterminación, un espacio o territorio propio, cuya fórmula de administración y convivencia con los no mapuche se debían discutir siguiendo los principios de las leyes internacionales, que reconocen que en los pueblos subyace el principio de soberanía popular[578]. De esta forma, los principios de territorio, pueblo y autodeterminación, no únicamente el derecho a la tierra o el desarrollo cultural y económico, eran nucleares para el movimiento mapuche de los ochenta y a través de estos principios se vinculaban las demás demandas en el marco del compromiso adquirido con la Concertación.

En abierta desconfianza sobre las promesas de la Concertación, Aucán Huilcamán (entonces miembro del Ad Mapu) y quienes formarían poco después el Consejo de Todas las Tierras (fines de abril de 1990), decidieron no plegarse al Acuerdo y desarrollar en los años siguientes una línea estratégica propia[579], que hemos denominado autonomista no institucionalista, pues este sector del movimiento corrió en abierta insurrección al nuevo régimen y a la institucionalidad que al respecto desarrollaría el Estado bajo la regulación neoliberal (como sabemos, a lo largo de la década de los 90 y posteriores, se desarrollarían nuevas organizaciones del movimiento mapuche no institucionalista, como la

[578] No obstante la amplia convocatoria que concitó el evento que cristalizó el Acuerdo, los testimonios señalan que existían bastantes dudas y desacuerdos al interior del movimiento respecto a los términos del pacto, ya que en él los indígenas se comprometían a canalizar sus demandas por la vía institucional y en estrecho vínculo con la Concertación. Esta cláusula hacía referencia al fantasma de las tomas de fundo en tiempos de la reforma agraria, ya que los sectores conservadores sostenían que una vez reinstaurada la democracia iba a retornar el conflicto agrario y la situación en el sur se haría ingobernable. Tricot, op. cit., 135-162, Pairacán, 2012, op. cit., Bengoa, 2002, op. cit. 183-216.

[579] Para algunos autores su "fundación responde a la continuidad de la presencia de los partidos políticos de izquierda en la sociedad mapuche. Ello porque sus fundadores, como Aucan Huilcaman, provenían de militancias de izquierda, en este caso, del Partido Socialista Dirección Colectiva. Otros, plantean que su fundación no está relacionado ni con la crisis de la izquierda al interior de Ad-Mapu, ni disputas partidistas, ni por aspectos coyunturales. Sino más bien, por una maduración ideológica luego de una larga reflexión anterior en un sector del mundo Mapuche que terminó por crear un marco interpretativo alternativo". Pairacan, 2012, Op. cit. p. 27.

Coordinadora Arauco-Malleco, complejizando y tensionando el escenario sociopolítico en la Araucanía).

No obstante tales tensiones, no dejaron de generarse entre los mapuche expectativas ciudadanas de envergadura. El sector del movimiento que decide pactar con la Concertación, termina por fundar la iniciativa en el panorama auspicioso que presentaba la inminente llegada a la democracia. Se esperaba, en primer lugar, un Gobierno que dirigiría un régimen político nuevo, basado en el respeto a los derechos humanos y con voluntad de priorizar el diálogo antes que el uso de la fuerza. En segundo lugar, se observaba la emergencia de fisuras en la élite en torno a la forma de entender las relaciones chileno-mapuche, lo cual se asumía que redundaría en beneficio del movimiento. En tercer lugar, se esperaba la instalación en la nueva burocracia de "niveles destacados de intelectuales, profesionales y políticos indigenistas o que profesaban simpatía o comprendían la necesidad de reconocer los derechos de los mapuche, o que incluso eran partidarios de la libre determinación de los pueblos indígenas". Y, en cuarto lugar, junto a las nuevas bases jurídicas, el restablecimiento de mecanismos democráticos de relación y "las consiguientes posibilidades de organización, interpelación y acceso a los poderes del Estado"[580]. En estas condiciones y bajo este nivel de expectativas el movimiento mapuche enfrenta la llegada del nuevo régimen.

El inicio de las políticas asistenciales indigenistas al retorno de la democracia

Al día siguiente de haber asumido Aylwin, el nuevo mandatario dirigió a través de la prensa un mensaje a la Araucanía, en él exhortaba al Gobierno Regional a "poner atención a los problemas sociales de la región, sobre todo de quienes se sintieron postergados durante el período anterior, por lo mismo, el desafío era ser creativos para modernizar las estructuras económicas, sociales, culturales y educacionales". Dando muestras de amistad, también se dirigió a las transnacionales que operan dentro del territorio mapuche, "recordando a la empresa privada" que su deber era continuar como bastión del progreso, tal cual había sido

---

[580] Tricot, Op. cit. pp. 159-160.

durante el régimen militar[581]. Con ese mensaje el Presidente dejó muy claro dos cosas: que confiaba en que los cambios sociales serían dirigidos desde el Estado y que éste operaría de la mano con el gran empresariado.

Esto fue una dura señal para quienes habían perdido sus tierras en dictadura en medio de violaciones a los derechos humanos, primero con la puesta en marcha del plan de Contra Reforma Agraria y luego con la dictación del Decreto 2568, pues el despojo, el empobrecimiento y la violencia se encontraban entre las causa del enriquecimiento de aquel "empresariado"[582]. ¿El rumbo ya estaba trazado? ¿El nuevo gobierno era representante y heredero del régimen militar? ¿Hasta dónde se podía confiar en la Concertación en medio de un escenario marcado por los llamados enclaves autoritarios (leyes de amarre, senadores designados y vitalicios, jueces de la Corte Suprema designados, pactos de silencio frente las violaciones de los derechos humanos cometidos en dictadura, sistema binominal, etc.) y el temor a un nuevo golpe de Estado? Esos eran los temores que se acrecentaban cada día más en la ciudadanía en general y afectaban a los mapuche de manera particular en su demanda por la autonomía territorial.

A los pocos días Aylwin visitó la Región por dos días para reunirse con autoridades, pobladores, dirigentes sociales y líderes mapuche. Confesó su impresión por "el tremendo problema de la pobreza", que se podía apreciar en el hacinamiento, endeudamiento habitacional, falta de asistencia médica e inseguridad ciudadana. También señaló que dicha realidad "ocurre en todo Chile", pero había que mirar el futuro "con sentido de generosidad y hermandad, y abrir caminos a una gran reconciliación nacional". En la visita anunció como prioritaria la entrega de recursos destinados a la superación de la pobreza y dio a entender que el proyecto concertacionisa era un "proyecto nacional"[583]. Sin embargo, al poco tiempo brotaron los conflictos en la región, el "proyecto nacional" sería muy pronto percibido como era una quimera; como el avance del neoliberalismo en democracia.

Respondiendo a sus promesas de campaña y a las presiones del movimiento mapuche que había decido restar su apoyo a la Concertación (reunido en abril de 1990 en el Gran Consejo del Cerro Ñielol), Patricio Aylwin puso marcha

---

[581] *El Diario Austral*, 13 de marzo, 1990. p. A 3.
[582] Tricot, op. cit., Correa y Mella, Op. cit.
[583] *El Diario Austral*, 1 de abril, 1990, A 6-7; 2 de abril, 1990. p. A 5.

a su programa en materia indígena. La primera medida fue suspender los trámites de división de las comunidades que la dictadura inició en 1979 bajo el Decreto Ley 2568[584]. Luego, en mayo de 1990, se crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), que en calidad de órgano asesor del Presidente de la República, serviría de puente institucional entre la organización social mapuche y la Concertación[585].

La CEPI debía cumplir tres objetivos: a) articular a la mayor parte de las organizaciones indígenas, permitiendo un diálogo entre éstas y el Gobierno; b) elaborar, en un debate democrático junto a las organizaciones indígenas, la redacción de Ley Indígena y lo que sería la institucionalidad nuclear para su ejecución: la CONADI; y c) administrar una serie de proyectos sociales y etnoculturales en espera del surgimiento de la nueva institución que la reemplazaría, por lo que participó en un conjunto de estudios sobre tierras indígenas y se esforzó en conocer las demandas y plantear soluciones en conjunto con los miembros de las comunidades.

En la CEPI participaron unas 27 organizaciones indígenas, para el caso de las mapuche (nacidas casi todas en los 80), se articularon al alero de la Coordinadora de Instituciones Mapuche. Mayor importancia adquirió en la Coordinadora la labor del Ad Mapu. Como resultado, el movimiento mapuche institucionalista formado en los 80 (el mismo que había firmado el Acuerdo de Nueva Imperial), se comienza a instalar en la burocracia estatal indígena, intentando trasformar el Estado “desde dentro”, buscando que se cumplan sus demandas.

Apenas surge, la CEPI comienza a ejecutar un número significativo de proyectos sociales, cuyo objetivo era avanzar en la solución de la pobreza y solucionar el estancamiento productivo y los problemas de comercialización. Por ello se crearon programas de electrificación rural y mejoramiento de servicios públicos, también se entregaron créditos blandos y aumentó la entrega directa de dinero a las familias a través del Subsidio Único Familiar, se otorgaron distintas becas de educación y se mejoró la infraestructura de 900 escuelas rurales. Los recursos venían tanto del Estado, a través del Fondo Nacional de Desarrollo Regional, como del extranjero, de España y Holanda[586]. El total de proyectos administrados

---

584 Pairacan, 2012, Op. cit. p. 22.
585 Saavedra, 2002, Op. cit. p. 123.
586 *El Diario Austral*, 1 de septiembre, 1991, A 2; 27 de julio, 1992: A 5; 9 de octubre, 1993: A 5

por la CEPI alcanzó a 417 y el monto involucrado fue de unos $1.303 millones[587], a esto habría que sumar otros tantos proyectos de corte asistencialista a cargo de distintas instituciones del Estado destinados a indígenas, cuyo monto total no conocemos.

La CEPI también desarrolló un conjunto de estudios de tierras indígenas con el objeto de conocer las demandas y plantear soluciones junto a las comunidades. Dichos estudios, al igual que los desarrollados por las comisiones mixtas de regularización de tierras de San Juan de la Costa e Isla de Chiloé, constituyeron la base para el diseño y aplicación del Fondo de Tierras de la Ley 19.253, a cargo de la CONADI[588].

Por último, también se debe señalar que para intentar solucionar el problema de la vivienda rural, en 1993 se dictó la Ley de Derecho Real de Uso. La Ley permitió que un propietario indígena ceda a un familiar directo un retazo de tierra para construir su vivienda, lo cual posibilitaría al Ministerio de Vivienda para ampliar el Programa de Construcción de Vivienda Rural[589]. Sin embargo, era obvio que si el Estado no generaba pronto los mecanismos que permitieran la recuperación de las tierras mapuche, esta Ley no haría más que aumentar la presión sobre la tierra dentro de las comunidades.

En definitiva, las políticas en materia asistencial no podían ser consideradas del todo positivas, en tanto no atendían directamente el Acuerdo de Nueva Imperial. En agosto de 1992 el intendente de la Araucanía, Fernando Chuecas, entregó un primer balance público sobre la ejecución de proyectos sociales. Señalaba que "gran parte de la inversión pública va a comunidades mapuche" y que "el problema del pueblo mapuche es un problema de desarrollo donde la tierra es uno de los componentes del problema pero no el único. Otros tema como la educación y la transferencia tecnológica también son partes del problema general de desarrollo"[590]. Con esto dejo entrever, que una de las grandes preocupaciones de los mapuche, la recuperación de sus

[587] Gobierno de Chile, "Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural", 16 de abril, 2004, 9, disponible en: http://www.mideplan.cl/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_168.pdf.
[588] Ibídem. p. 10.
[589] Bengoa Op. Cit. p. 45.
[590] *El Diario Austral*, 1 de agosto, 1992. p. A 5

tierras, no era de mucho interés para el Gobierno. El problema para las autoridades se encontraba en la falta de recursos de inversión y no en la repartición desigual de la propiedad privada, ni mucho menos en las injusticias históricas que se arrastraban desde la pacificación de la Araucanía. Tal vez así convenía a la Concertación que se interpretara el conflicto mapuche. Quizás con la entrega de beneficios asistenciales y productivos se acallarían las voces que anunciaban una posible vuelta a la Reforma Agraria en la Araucanía con la vuelta a la democracia. Como sea, la Concertación entendía que era necesario superar en lo posible la pobreza, e ir ganando la confianza de los actores: movimiento mapuche, terratenientes y empresarios forestales.

La nueva base jurídica

De la mano con el movimiento mapuche institucionalista, la CEPI también comienza su tarea de coordinar al movimiento indígena para la formulación del Proyecto de Ley Indígena. El proceso culminó en Temuco con la celebración del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile, llevado a cabo entre los días 16 y 18 de enero de 1991. El evento contó con la presencia del Ministro Secretario General de Gobierno Enrique Correa y del Presidente de la República en el día de clausura. Asistieron representantes de los pueblos indígenas, autoridades e invitados especiales, en total unas 5.000 personas. Su importancia gravitó en la reiteración por parte del Gobierno y organizaciones mapuche, de la imperiosa necesidad del establecimiento de las bases jurídicas comprometidas en el Acuerdo de Nueva Imperial. Ello involucraba tres cosas: 1) la aprobación del Proyecto de Ley Indígena presentado por la CEPI; 2) la ratificación del Convenio 169 de la OIT; y 3) el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas[591].

La CEPI dejó bastante claro en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de aquel año, que la formulación del Proyecto de Ley Indígena fue resultado de un proceso de diálogo intenso entre este organismo estatal y las

---

591 Comisión Especial de Pueblos Indígenas, *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Temuco, 1991*, Santiago, CEPI Imprenta Editorial Interamericana, 1991, 5; Bengoa, 2012, Op. cit. p. 36.

comunidades y organizaciones indígenas[592]. Sin embargo, el Proyecto de Ley Indígena, presentado al Ejecutivo luego de mucho trámite, discusiones y estudios, fue bastante más respetuoso de los pueblos indígenas, tanto en su elaboración como en su contenido, que la Ley que terminó por ser aprobada el Congreso, ya que en su larga tramitación el proyecto sufrió importantes modificaciones que debilitaron los contenidos iniciales presentados por la CEPI.

En resumen, el proyecto proponía el reconocimiento, por primera vez, de los "pueblos" indígenas como integrantes de la nación chilena y establecía la obligación del Estado de velar por su protección y promover su desarrollo. También instauraba en favor de las personas, comunidades y asociaciones indígenas, el desarrollo de derechos especiales en 4 áreas: 1) las tierras indígenas, otorgando protección jurídica, posibilitando, además, su ampliación (Fondo de Tierras) y desarrollo (Fondo de Etnodesarrollo y Áreas de Desarrollo Indígena); 2) las culturas e idiomas indígenas, por medio de un sistema de educación intercultural bilingüe; 3) establecía la existencia y validez del derecho consuetudinario indígena, creando un sistema de justicia especial (jueces de paz indígenas) para el conocimiento de asuntos menores al interior de la comunidad; y 4) creaba una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) como entidad encargada de la política de Estado en materia indígena,

---

[592] Cabe señalar que previo a éste magno encuentro, el borrador de la ley preparado por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), se sometió a la más amplia y soberana discusión en las respectivas regiones de los pueblos indígenas, llevándose al cabo más de 2.800 asambleas de comunidades, en el que fueron elegidos más de 3.000 delegados de base, al mismo tiempo se realizaron 15 congresos intercomunales o regionales: 1 Iquique; 1 Arica; 1 Atacama; 1 Isla de Pascua; 1 Santiago 1; Arauco; 1 Pehuenches; 2 Malleco; 3 Cautín; 1 Valdivia; 1 Osorno. En cada uno de estos Congresos Regionales se eligieron 10 delegados, para participar en el Congreso Nacional. Se debe destacar que en la promoción de todos estos encuentros participaron activamente la totalidad de las organizaciones sociales representativas existentes de nuestros pueblos. En definitiva el Congreso estuvo conformado por 250 delegados oficiales, 50 delegados tradicionales, Machi, Loncos y personalidades destacadas de nuestros pueblos y 50 invitados de honor del mundo no Indígena a nivel Nacional e Internacional. CEPI, Op. cit. p. 26.

contemplando en ella la participación de representantes indígenas electos por las propias comunidades[593].

Levantado fuertes críticas a la iniciativa, los partidos de oposición derechista e incluso miembros de la Concertación, terminaron dilatando por casi tres años la aprobación de la única base jurídica indígena que logró tener cabida durante casi una década en esta materia, no sin antes introducir en el Proyecto importantes modificaciones[594]. La Comisión a cargo fue integrada principalmente por empresarios agrícolas, agricultores y diputados que veían a los mapuche como electores. En la discusión "el presidente de la instancia, Francisco Huenchumilla, atrapado dentro de la institucionalidad, tuvo una clara dificultad para finalizar con éxito el proyecto que él mismo ayudó a fomentar"[595]. En total seis versiones diferentes fueron elaboradas hasta que un grupo de abogados despachó al Congreso la versión definitiva[596].

Entre los principales reparos que los partidos hicieron al proyecto en el Parlamento se pueden apreciar: a) aquellos que decían relación con el uso de los términos pueblos indígenas y territorio indígena, pues los consideraban como una amenaza al carácter unitario del Estado y como un potencial inicio de procesos separatistas; "con el peligro que para el derecho de propiedad podrían significar las normas de protección de las tierras indígenas; y con la contradicción con el derecho constitucional a la igualdad que significaría el establecimiento de beneficios especiales en favor de los indígenas". Por tales motivos, ambos conceptos fueron reemplazados: el de pueblos por etnias y el de territorio indígena por el de áreas de desarrollo indígena; b) las limitaciones introducidas al capítulo referido a las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), a través del cual se recogía la idea de la creación de territorios o espacios indígenas con mayores grados de autogestión del desarrollo, demandado por las organizaciones y reconocido en el derecho internacional. De

---

[593] José Aylwin, "Políticas Públicas y Pueblos Indígenas: el caso de la política de tierras del Estado chileno y el pueblo mapuche", Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, mayo, 2002. pp. 10-11.

[594] Información más detallada sobre el proceso de elaboración y las modificaciones al proyecto de Ley, se encuentra en Biblioteca del Congreso Nacional, "Historia de la Ley Nº 19.253", 05 de octubre, 1993.

[595] Pairacan Op. cit. p. 24.

[596] Bengoa Op. cit. p. 197.

acuerdo al texto actual, las ADI constituyen sólo áreas de focalización de la acción del Estado; y c) "la eliminación del capítulo referido a los jueces de paz indígenas, a través del cual se pretendía dar reconocimiento a las formas de resolución de conflictos menores aún subsistentes en las comunidades de modo de dar cabida al derecho propio o consuetudinario indígena"[597].

Por su parte, la tramitación del Convenio 169 había sido ingresada al Congreso el 8 de enero de 1991, sin embargo, tras largas discusiones sería ratificado 17 años más tarde, el 15 de septiembre de 2008, para entrar en vigencia al año siguiente. Por último, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas sería enviado al Congreso meses más tarde, en 1991, pero aún sigue sin ser aprobado y actualmente se ha impuesto la lógica de que el Convenio 169 otorga el reconocimiento, pero sin el derecho a la autodeterminación, con lo que la demanda mapuche más bullada quedó sin resolver. Así pues, el uso del concepto "pueblos indígenas" en el conjunto del corpus legal se convirtió en el de mayor controversia, e impediría a la larga el reconocimiento constitucional, ya que en la discusión se reconocía que en el principio básico de "los pueblos" se encuentra el derecho al ejercicio de la autodeterminación[598].

---

[597] Aylwin, 2002, Op. cit. pp. 12-15.

[598] Cuando fue promulgada la Ley Indígena, José Santos Mellao, Secretario General del Ad Mapu, señaló: "hay que ser absolutamente claro y responsable ante nuestros pueblos, la sociedad chilena y la historia, que hoy se promulgará una ley no conforme a nuestros pueblos originarios por la sencilla razón de que no están las demandas históricas fundamentales, a nuestro juicio, como es el reconocimiento constitucional, el concepto de pueblo, el reconocimiento a nuestro territorio, no se considera nuestra participación política..." *El Mercurio*, 29 de septiembre, 1993. También conviene recordar la opinión del Ministro de Justicia del gobierno de Patricio Aylwin, Francisco Cumplido, cuando se discutió el reconocimiento constitucional en la Cámara de Diputados, el 9 de julio de 1992, explicando por qué se pretendía excluir la palabra "pueblo", indicó: "La palabra "pueblo" tiene diferentes acepciones, pero es incuestionable que en la Constitución tiene una significación muy precisa: pueblo es la ciudadanía o la nación en función política. Por consiguiente, no puede asumirse el carácter de pueblo a un sector del mismo. Incluso, la propia Constitución prohíbe que un grupo depersonas asuma la representación de la nación. No se trata de desvalorizar la definición constitucional que se está proponiendo, sino de evitar cualquier duda que pueda caber en lo futuro con respecto al sentido de la palabra "pueblo". Nadie puede atribuirse la

Nuevamente la violencia en territorio mapuche

a) Las movilizaciones del Consejo de Todas las Tierras

De manera algo similar a las tomas de fundo de los años de la reforma agraria, a los pocos días de la vuelta a la democracia el movimiento mapuche no institucionalista reactivó su presencia en la escena pública, luego de haber permanecido inoperante desde el golpe de Estado. El nuevo escenario sociopolítico se presentaba favorable a ello.

A fines de abril de 1990 nace el Consejo de Todas las Tierras (en adelante CTT), quien se autoidentificó como una "organización estructural histórica de la nación mapuche, Aukiñ Wallmapu Ngulam". En el acto de fundación realizado en el Cerro Ñielol, en el sector La Patagua -lugar altamente simbólico porque ahí 109 años atrás se había firmado la derrota militar que concluyó con la "Pacificación de la Araucanía"- el coordinador del evento, el wuerken Auncán Huilcamán, un joven estudiante de derecho, carismático y de fácil palabra, manifestó públicamente a través de la prensa y en misivas a las autoridades, la necesidad de tomar dediciones en forma autónoma y desarrollar nexos con los partidos políticos, pero en igualdad de condiciones. Planteó también en el evento, que la fórmula para terminar con la exclusión histórica que afectaba al pueblo mapuche, no podía ser menos que "el reconocimiento constitucional de las formas organizativas ancestrales", refiriéndose explícitamente a la demanda por "la autonomía e identidad territorial"[599]. El encuentro dejó entrever que la organización que nacía en esa oportunidad tenía una posición firme frente a la autodeterminación y que contaba con el apoyo de las comunidades que habían resuelto seguir el mismo camino. Pronto se unirían al CTT un grupo significativo de

---

calidad de representante del pueblo o de uno de sus sectores, sino en los casos que la Constitución lo establece", Felipe Larraín, "Comisión de Verdad Histórica Nuevo Trato: Opinión de Minoría", *Estudios Públicos*, 92, 31 de Julio, Santiago, 2003. p. 10.

599 Un grupo importante de *lonko*, *machi*, líderes y otros integrantes del pueblo mapuche, algunos llegados del exilio, junto a organizaciones indígenas de Bolivia, Canadá, Bélgica y Alemania, en total unas 2.500 personas, realizaron aquellos días un *nguillatun* en el Cerro, con lo que se instituyó el Gran Consejo de Todas las Tierras (CTT). *El Diario Austral*, 25 de abril, 1990, A 6; 27 de abril, 1990. p. A 6.

comunidades de las provincias de Arauco a Osorno, de los jóvenes de la Casa del Arte Mapuche y del Grupo Universitario We Kintún[600].

En una carta enviada al Presidente de la República, en octubre de 1991, el CTT anunció "la apertura del proceso de recuperación de tierras" como una forma de superar la pobreza y desigualdad histórica[601]. Al año siguiente, entre marzo y abril de 1992, puso en marcha el "Primer Tribunal Mapuche" en Temuco, para canalizar los reclamos sobre recuperación de tierras[602]. Poco después El Mercurio informaba que "los Mapuches promoverán la ocupación de tierras". En esa oportunidad Huilcamán declaró, que el pueblo mapuche debía contar con autoridades tradicionales y que se había acordado, "promover y desarrollar la recuperación de tierras 'usurpadas' por medios legales e ilegales, autorizando a las 48 comunidades denunciantes para que ocupen los terrenos supuestamente expropiados por los propietarios de fundos o 'usurpadores' de las provincias de Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno" [603]. Estos hechos marcaron una diferencia superlativa del CTT respecto al Ad Mapu. La expresión inicial del movimiento autonomista no institucionalista a la llegada a la democracia, su apelación a la recuperación de las estructuras, autoridades y tradiciones originarias como forma orgánica y política esencial y, además, las movilizaciones para recuperar tierras consideradas usurpadas, constituyen un cambio significativo en la forma de hacer política, de levantar narrativa y un tipo de acción colectiva alternativa a las formas dominantes. Tricot señala que

Las recuperaciones simbólicas, la ocupación de tierras usurpadas, pero sin la intención de permanecer necesariamente en ellas, las movilizaciones en y con las comunidades, la centralidad de las autoridades originarias y un discurso que remitía a una identidad étnica, una cultura, idioma e historia comunes, fueron neurálgicos para desplegar,

[600] *El Diario Austral*, 11 de octubre, 1991, A 9; 6 de noviembre, 1991, A 9; 23 de octubre, 1991. p. A 9.
[601] *El Diario Austral*, 11 de octubre, 1991. p. 10.
[602] Huilcamán indicaba que cada *lonko* debía entregar un listado con las tierras que el Estado chileno había arrebatado a los mapuche en el siglo XIX. Acto seguido, el Consejo de Todas las Tierras haría llegar el listado al Gobierno en demanda de tierras al sur del Biobío. *El Diario Austral*, 20 de marzo, 1992. p. B 8.
[603] *El Mercurio*, 2 de abril, 1992. p. C 9.

a su vez, lo central de su planteamiento de autonomía y autodeterminación al sur del Bío-Bío. Pero la autonomía proclamada no era sólo en clave política, sino que también hacía referencia a la autonomía reflexiva, de kimun y rakizuam y también a la autonomía de los partidos políticos chilenos que, hasta ese instante, en concordancia con lo descrito por algunos sectores del movimiento mapuche, dominaba, distorsionaban o simplemente manipulaban al movimiento para sus propios fines políticos[604].

De esta forma, entre 1991 y 1992 se desarrollaron de manera cada vez más radicalizada una serie de movilizaciones, tanto en el marco de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América[605], como en el marco del proceso de recuperación de tierras. La mayoría de las marchas pacíficas, organizadas a lo largo de la zona central y sur, no fueron autorizadas y Carabineros las disolvió con violencia, concitando nuevas movilizaciones en reclamo del accionar de las autoridades. Las denuncias de los propietarios frente a las tomas, terminaron una y otra vez con el desalojo por parte de Carabineros y con detenidos por el delito de usurpación[606]. A mediados del año 1992 se efectuaron 11 "recuperaciones" en las comunas de Carahue, Collipulli, Cunco, Galvarino, Nueva Imperial, Lautaro, Lumaco, Vilcún y Panguipulli, por tal motivo, la Corte Suprema nombro un Ministro en Visita a petición del Gobierno[607]. A pesar de ello,

---

604 Tricot Op. cit. pp. 173-174.

605 El 10 de octubre de 1991 unos 27 representantes mapuche de Argentina y unos de 30 de Chile, se reunieron nuevamente en el mismo lugar e hicieron rogativas. El objetivo, en esta oportunidad, era unir al pueblo de ambos lados de la cordillera de Los Andes. Nuevamente la actividad fue organizada por el CTT. Participaron la Comisión Nacional de Comunidades Mapuches 500 Años de Identidad y Autonomía de Nagmapu, la Confederación Indígena Neuquenina, la Asociación Mapuche Nehuén Mapu y la Agrupación Newentuain de Puelmapu. Luego, al dirigirse los convocados a la Universidad de La Frontera, Aucán Huilcamán señaló: "queremos romper nuestro silencio, el aislamiento y la división en que nos encontramos. Afirmaremos nuestros derechos fundamentales con un proceso gradual de conquista y ejercicio de nuestra legítima autonomía y autodeterminación como pueblo". Las palabras de Aucán no eran sólo un reclamo a la sociedad chilena y a las autoridades, estaba anunciando la adopción de formas más directas de movilización. *El Diario Austral*, 11 de octubre, 1991. p. A 8.

606 *El Diario Austral*, 13 de octubre, 1991, A 9 y A 23; 16 de octubre, 1991, A 9; 18 de octubre, 1991, A 5; 22 de octubre, 1991. p. A 9.

607 Ibid., 18 de junio, 1992, A 5; 24 de junio, 1992. pp. A 5 - B 10.

las tomas aumentaron a 16 cuando se celebró el We Xipantu[608]. Hilcamán terminó procesado junto a otros 144 comuneros bajo los cargos de asociación ilícita y usurpación[609]. La presión de las organizaciones indígenas y de algunos medios provocó un impacto que fue clave en la liberación de los procesados[610]. La cancelación de fianzas y el cumplimiento condenas, que fueron entre 60 a 541 días de cárcel, pusieron más tarde fin al proceso cuando ya se había entrado al gobierno de Eduardo Frei[611].

En medio de los hechos, en de abril de 1992, Carabineros denunciaba por primera vez en la prensa la supuesta existencia de vínculos entre Aucán Huilcamán y grupos subversivos, específicamente, el Ejército Guerrillero de los Pobres Patria Libre, facción del MIR[612]. Frente a esa declaración, Aucán señala que tales acusaciones son "absolutamente falsas y corresponden a una campaña sistemática para desprestigiarnos, neutralizarnos y justificar acciones represivas ante futuras recuperaciones de tierras usurpadas"[613]. Acto seguido el Ministro del Interior, Enrique Krauss, calificaba al movimiento como "delincuente y violentista"[614]. A partir de ese momento ese discurso sería repetido una y otra vez en democracia. Pronto se señalaría al movimiento mapuche autonomista no institucionalista como "terrorista" y "subversivo", vinculándolo con las FARC, la ETA o el FPMR[615]. La prensa de los sectores más conservadores, como El Mercurio y La Segunda, se ha encargado de transmitir este discurso[616].

A pesar de la persecución política y la criminalización del movimiento, el CTT organizó periódicamente una serie de encuentros de carácter interno, los Wall Mapu Nor

---

608 Ibid., 25 de junio, 1992. pp. A 12 - A 25.
609 Ibid., 8 de julio, 1992: A 9; 15 de julio, 1992. p. A 5.
610 Ibid., 30 de septiembre, 1994. p. A 4.
611 Mella, 2007: 160; Guillaudat y Mouterde, 1998. p. 214.
612 *El Mercurio*, 17 de abril, 1992: C 15; *El Mercurio*, 17 de abril, 1992. p. C 4.
613 *El Mercurio*, 19 de abril, 1992. p. 10.
614 *El Diario Austral*, 26 de junio, 1992. p. A 5.
615 Eduardo Mella, *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Santiago, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, LOM, 2007. p. 105.
616 Ricardo Muñoz, "Discurso Informativo y Luchas por el Reconocimiento. El 'Conflicto Mapuche' en *El Mercurio* y *La Segunda* (Chile, 2008-2009)", *Perspectivas de la Comunicación*, 3: 2, Temuco, Universidad de La Frontera. pp. 29-47.

Ngulamtuwun, expuso una serie de discursos en prensa y televisión y celebró marchas pacíficas[617]. En estos encuentros se elaboró la bandera mapuche y se pretendió "restituir el derecho mapuche a las normas que regulan nuestro pueblo, los derechos territoriales, lingüísticos, políticos, religiosos y culturales" y establecer una nueva relación entre la sociedad mapuche y no mapuche, "basada en el respeto mutuo y la igualdad de derecho"[618].

En medio de las tensiones en el sur, por su parte, la CEPI anunció públicamente que no estaba de acuerdo con los métodos utilizados por quienes "están en contra de la nueva legislación para los pueblos indígenas"[619], a la vez que dispuso un par de viajes a La Moneda junto a un grupo de líderes indígenas, encabezados por el diputado Demócrata Cristiano Francisco Huenchumilla, con objeto de presionar por la pronta aprobación de la Ley Indígena y el envío de recursos. En La Moneda sostuvieron conversaciones con los ministros Secretario General de Gobierno y Agricultura, el Subsecretario del Interior, representantes del Ministerio de Educación, unos 15 parlamentarios de las regiones VIII, IX y X y el proprio Patricio Aylwin. En los encuentros demandaron a las autoridades la ampliación de becas estudiantiles, créditos de INDAP, planes de vivienda rural, regulación de títulos de dominio y otros proyectos desarrollistas y asistencialistas que no atendían las demandas territoriales del movimiento mapuche[620]. Patricio Aylwin se esforzó intentado de entregar recursos y prometer esperanzas respecto a la gestión de la Ley en el Parlamento[621]. Como resultado, el Intendente junto a otras autoridades se movilizaron hacia las distintas zonas en conflicto, escucharon las demandas y comprometieron ayuda social, pero no hablaron nada sobre la devolución de tierras[622]. Mientras las movilizaciones seguían en aumento, como hemos revisado, los recursos comenzaron a llegar y hacerse efectivos.

Por su parte, mientras la Directiva Nacional del Ad Mapu denunciaba en la prensa el hostigamiento de los terratenientes y forestales contra las comunidades que

---

[617] *El Mercurio*, 4 de septiembre, 1992, C10; 7 de octubre, 1992, C1, C6; 08 de octubre, 1992, C6; 9 de octubre, 1992, C13; *Punto Final*, Nº 277, 8 al 21 de Noviembre, 1992. pp. 14-15.

[618] *El Diario Austral*, 3 de septiembre de 1992. p. A 8.

[619] Ibíd., 12 de octubre, 1991. p. A 5.

[620] Ibíd., 25 de octubre, 1991. p. A 5.

[621] Ibíd., 20 de septiembre, 1991. p. A 6.

[622] Ibíd., 30 de septiembre, 1991, A 5; 6 de noviembre, 1991. p. A 5.

participaban de las tomas, el Ad Mapu Metropolitano, en cambio, solidarizaba de manera distinta con el CTT, señalando que agotarían las instancias legales para recuperar las tierras, pero si la ley no era modifica, "entonces usaremos otras formas, no descartamos nada, pero eso lo decidiéremos más adelante"[623]. De esta forma, el Ad Mapu Metropolitano, que había demostrado poco tiempo atrás simpatía con la Concertación, pronto comenzó a percibir que sus demandas se encontraban más allá de los avances que podía ofrecer el Estado con la futura Ley Indígena, por lo que no descartaba desligarse de la vía institucional y adoptar medidas similares a las del CTT[624]. Etas declaraciones daban cuenta de fisuras al interior del movimiento institucionalista, según señaló el propio Secretario General del Ad Mapu, José Santos Millao, junto con dejar claro que su intención era mantener el apoyo al proceso dirigido por la CEPI[625]. Sostenemos que la postura de la Directiva Nacional (su colaboración con la CEPI y enfrentamiento con el Ad Mapu metropolitano), no debe ser interpretada como una renuncia al proyecto autonomista de los 80, sino como la utilización de una estrategia distinta para alcanzarlo, nos referimos a la vía institucional, brindada por el propio régimen político. En la lectura de la Directiva Nacional, no estaban las condiciones para enfrentar de manera radical el proyecto autonomista, pues se temía la posibilidad de una intervención militar. No obstante, considerando las promesas contraídas en Nueva Imperial, esperaba que "colaborando" y "negociando" con la CEPI, pudiera alcanzar sus objetivos sin correr mayores riesgos[626].

b) Violencia en la "tierra de refugio": Quinquén

Otro conflicto de relevancia en el período fue el de Quinquén, hermoso valle cordillerano de la comuna de Lonquimay, cuya toponimia, paradojalmente, fue bautizada por la Comunidad Meliñir hace más de 100 años como "lugar de refugio".

En 1988 la Sociedad Galletué (cuyo representante legal, Andrés Lamoliatte, había recibido el fundo de la CORA en 1976 a muy bajo precio[627]) inició un juicio por "comodato

[623] Ibíd., 12 de octubre, 1991. P. A 7.
[624] Ibíd., 20 de diciembre, 1991. P. A 8.
[625] Ibíd., 13 de octubre, 1991. P. A 8.
[626] José Santos Mellao, entrevista de Órdenes, 19 de noviembre, 2013.
[627] Bengoa Op. cit 1992. pp. 69-70.

precario" contra las familias pehuenche de la Comunidad Meliñir[628]. Luego de unos tres años, ya en democracia, el caso terminó en la Corte Suprema, quien el 26 de julio de 1990 dicta sentencia a favor de la Sociedad antes de la fecha prevista según el protocolo de justicia, lo que impidió la organización de la defensa. La Comunidad debía desalojar la propiedad. La CEPI no pudo intervenir, pues se había constituido hacía poco más de un mes antes de la sentencia y no contaba aún con abogado[629]. Con el fallo el caso comienza a ser motivo de debate en medios de prensa y se levantaron movilizaciones y voces de protesta para rechazar el inminente desalojo de los pehuenche. Así nacía un nuevo sector del movimiento mapuche no institucionalista. Por su parte, el Gobierno contaba con cuatro posibilidades para resolver el asunto: 1) el traslado de los comuneros a algún predio de semejantes condiciones ecológicas; 2) la compra directa; 3) una ley de expropiación; y 4) "La cuarta posibilidad habría sido el simple desalojo sin ninguna intervención del Gobierno suponiendo que se trataba de un asunto entre particulares", posibilidad que no fue considerada dada la presión social que produjo el conflicto[630].

En septiembre del mismo año se iniciaron las negociaciones entre el Gobierno y la Sociedad por la compra de las tierras. Días después, la defensoría de los comuneros interpuso en la Corte un recurso de postergación por seis meses, lo que llevó a suspender el lanzamiento de la Comunidad del fundo de Quinquén. Las marchas de protesta se aceleraron. Cuando se inauguró el Congreso Indígena en Temuco, en enero de 1991 (en el cual la CEPI entregó el proyecto de Ley Indígena), el Secretario General de Gobierno, señaló que el Gobierno estaba comprometido en hacer lo posible dentro del marco de la Ley para evitar el desalojo. También se comprometió en que la fuerza pública no haría el traslado forzoso a otro sector[631]. A pesar que la posibilidad de compra del fundo por parte del Gobierno se mostraba como la alternativa más segura para salvar la situación, la CEPI

---

628 nunca lograron la propiedad legal, pero, ocupaban el valle desde la "Pacificación de la Araucanía" y la "Conquista del Desierto" por el lado argentino, pues venían arrancando de ambas guerras a uno y otro lado de la cordillera. Bengoa Op. cit.1992: p. 14.

629 Bengoa, José. *Quinquén. 100 Años de historia pehuenche*, Santiago, Ediciones ChileAmérica CESOC, 1992. p.106.

630 Bengoa *Quinquén*... Op. cit. p.109.

631 CEPI, op. cit., 20; *El Diario Austral*, 17 de enero, 1991. pp. A 5 y A.

insistió en una postura, que a la larga no sería recibida en el Congreso por temores a la generación de un ambiente similar al de la Reforma Agraria: la dictación de una Ley de Expropiación que permitiría entregar la tierra a la comunidad.

El 8 de mayo de 1991, más de 100.000 hás. del valle de Quinquén son declaradas Reserva Forestal, lo que implicaba que una parte del fundo quedaba protegido y que no se podían efectuar talas de bosques sin permiso de la Corporación Nacional Forestal[632]. Las Organizaciones indígenas aplaudieron la medida, mientras que la Sociedad de Fomento Agrícola de Temuco la rechazó, mandando un comunicado en el que calificó la política de forma desproporcionada, como una forma sutil de Ley de Reforma Agraria, "de tan triste y doloroso recuerdo para miles de chilenos"[633]. Sin embargo, quedaba aún pendiente la situación de los comuneros, por lo que continuaron los acercamientos entre la Sociedad y el Gobierno por la compra de las tierras, con lo que también se logró un nuevo plazo para el desalojo en caso que no se concretara el traspaso[634]. Mientras tanto, la CEPI insistía en el Gobierno y el Congreso que la expropiación ara lo más conveniente.

El 11 de junio se iniciaron las negociaciones, la prensa informaba que los valores en discusión por una parte de los fundos Galletué y Quinquén, unas 37.000 hás., se mantenían en reserva[635]. Sin embargo, también comunicaba que antes de

---

632 El Comité Pro Defensa de la Flora y Fauna (CODEFF) ha sido el mayor defensor de los comuneros de Quinquén. Denunció el corte ilegal de la araucaria por parte de empresarios y luego apoyó a los pehuenche. El 2 de mayo su vicepresidente, don Miguel Stuskin, envió una carta señalando: "En relación al documento de Proyecto de Reserva Nacional de Quinquén, CODEFF respalda plenamente esta iniciativa que viene a dar una solución a un problema que ha sido materia de preocupación permanente en nuestra institución desde el año 1988. Respecto a1 punto 7 de ese documento referido a1 Plan de Desarrollo, nos permitimos señalar que veríamos con gran beneplácito que en la formulación y ejecución de los mismos se asegure una activa participación de las comunidades pehuenches presentes en las áreas donde estos proyectos se implementarán". Bengoa, 1992, Op. cit., pp. 116-117.

633 Ibídem. p. 113.

634 Ibídem. p. 115; *El Diario Austral*, 15 de julio, 1991. p. A 5.

635 En esos días salió a luz pública una información que hasta el Gobierno mantenía en reserva, tal vez, con objeto de evitar mayores problemas con los indígenas y con la opinión pública. El subsecretario de la CEPI, Víctor Hugo Painemal, refirió a la prensa que la Tesorería General de Santiago había pagado, el 17 de enero de

las reuniones la Sociedad solicitaba $100.000 por hectárea, mientras que el Gobierno ofrecía sólo $1.000. Aunque en los próximos días las partes intentaban modificar sus cifras, éstas no se acercaban sustancialmente[636].

La Ley de Expropiación tuvo difícil tramitación pues la oposición manifestó inmediatamente su rechazo, esto debido a temores mal fundados por parte de parlamentarios y terratenientes sobre una vuelta concertacionista a la Reforma Agraria[637]. Como el Gobierno ahora estaba obligado a comprar parte de los fundos, la empresa comenzó a solicitar unos USD 22 millones, haciendo alusión a nuevos "cálculos técnicos"[638]. Con ello, se empantanaron las negociaciones, en tanto, los comuneros seguían sufriendo las consecuencias de la incertidumbre, las tensiones frente al posible desalojo y la pobreza, mientras practicaban sus labores productivas y recolectoras tradicionales a escondidas por temor a represalias. La posición de la Sociedad, sacando ventaja del conflicto, se había alejado a un extremo que parecía imposible alcanzar, a pesar que la tierra no podía ser explotar a cauda de

---

1991, a la Sociedad Galletué casi $2.000 millones (unos USD 5,5), "correspondientes a indemnización de perjuicios por la no tala, explotación y comercialización de la araucaria, según sentencias ejecutoriadas el 11 de diciembre de 1981 y el 22 de junio de 1988 por parte del Séptimo Juzgado Civil de Santiago". *Diario Austral*, 20 de julio, 1991, A 5. En efecto, el gobierno militar (en medio de serios problemas internacionales producto del grave cuestionamiento a su imagen por las violaciones a los derechos humanaos), el 9 de febrero de 1976, decretó la prohibición de la corta y destrucción de la "*araucaria araucana*, salvo autorización expresa calificada y fundamentada de la Corporación Nacional Forestal". Bengoa, 1992, o. cit., 83. La Sociedad entró en juicio con el Estado, la Corte Suprema terminó fallando a favor de la Sociedad, el Gobierno democrático terminó pagando las indemnizaciones. El caso provocó una seria y justificada molestia en la opinión pública, la Sociedad había acumulado una gran fortuna por el litigio de las araucarias (que de haber sido explotas el costo ecológico habría sido irreparable) y quería vender las misma tierras a un precio sobrevalorado.

636 *El Diario Austral*, 12 de junio, 1991, A 5; 17 de julio, 1991. p. A 5.

637 Bengoa, 1992, op. cit., 117. El Partido Socialista, sumado al descontentó, citó a una conferencia de prensa para señalar su apoyo la iniciativa de la CEPI sobre la ley de expropiación, también se mostraron partidarias otras autoridades de la Concertación. *El Diario Austral*, 21 de julio, 1991, A 23; *El Diario Austral*, 26 de julio, 1991. p. A 6.

638 Bengoa, 1992, Op. cit., 117; *El Diario Austral*, 22 de agosto, 1991. p. A 5.

la araucaria. A partir de ese momento se puede apreciar con mucha claridad la emergencia de un "empresariado rentista" en la Araucanía, cuya vía de obtención de riquezas ha sido la venta de sus tierras al Estado a precios que el conflicto mapuche ha inflado artificialmente.

Ante la nueva situación, iniciado el mes de febrero de 1992, el Gobierno llama directamente a los representantes de la Sociedad Galletué al Palacio de La Moneda y le ofrece USD 5.000.000 por los fundos Galletué y Quinquén. En el Acta de Acuerdo, firmada el 2 de marzo de 1992 en el Palacio de la Moneda, se fijó un valor definitivo de USD 6.150.000 "por compraventa de aproximadamente 7.572 hectáreas del Fundo Quinquén y de aproximadamente 23.400 hectáreas del Fundo Galletué, de un total de aproximadamente 42.487 hectáreas que comprenden dichos predios".

La Sociedad Galletué había propuesto una solución de compra parcial vendiendo casi 30 mil hectáreas y dejándose una reserva de 11 mil. Esta reserva contemplaba un predio de dos mil hectáreas a la orilla del lago donde está ubicada la casa de los propietarios; este lugar no ha sido discutido por los indígenas. En segundo lugar se reservaba lo conocido como Valle de los Truenos, lugar que si bien es de antigua posesión por parte de la empresa ya que allí hay maderos desde la década del cincuenta, es utilizada parcialmente por los indígenas, en el piñoneo y para trabajar sus animales. Finalmente había una pequeña franja donde viven cuatro familias indígenas, en disputa. Fue el último punto de la negociación, pero la empresa señaló la necesidad de establecer un límite natural y de ese punto no se movió. Era evidente que a esa altura de la negociación no era prudente romper el conjunto del acuerdo, por esa franja, lo cual se debió aceptar[639].

José Bengoa, director de la CEPI, sin saber lo que ocurriría más adelante, señaló con optimismo a fines de 1992 que el acuerdo implicaba la compra de todo el valle de Quinquén desde su entrada hasta el fondo. Con todas sus cordilleras y pinalerías. También señalaba que se había resuelto el problema de tres comunidades de Icalma, Pedro Calfuqueo, Huenucal Ivante y Huallemapu. Y que, finalmente, quedaba un predio de enormes dimensiones como parte de la Reserva Nacional, sobre el cual tienen derechos de uso las comunidades. El "hecho histórico indiscutible, es que después de 100 años de indefensión, los pehuenche pudieron

[639] Bengoa, 1992, Op. cit. pp. 123-124.

establecerse en forma definitiva como señala el acuerdo"[640]. Sin embargo, un litigo por colindes entre la Sociedad y Comercial Malleco SA, retrasaría la entrega de una parte de las tierras ya compradas. Luego vinieron nuevos litigios con otras sociedades, ocho en total, "por límites y cercos, por parte de las empresas forestales del sector, tratando de continuar exprimiendo al Estado tomando pie en la miseria indígena", por lo que en el gobierno de Frei se reactivaron las movilizaciones, despertando las críticas de la opinión pública por la cuestionada gestión de ambos gobierno. Esto retrasó la entrega de tierras a medida que se fue resolviendo el temas de los colindes[641].

c) El inicio del conflicto en el Alto Biobío: la Central Pangue

Poco más al norte de Quinquén, también en la cordillera y casi en el mismo período, comenzaba a desarrollarse un conflicto aún mayor que el sufrido por la Comunidad Meliñir, cuyo derrotero se desarrollaría, en esta oportunidad, de la mano de una empresa trasnacional, ENDESA España. Argumentando la urgente necesidad de enfrentar la creciente demanda de energía eléctrica verificada a lo largo del país, ENDESA logró en 1993, por parte del primer gobierno de la Concertación, la autorización para construir la Central Pangue, ubicada a 87 km. al sudeste de la ciudad de Los Ángeles, en la VIII Región. El proyecto indicaba que ésta sería la primera de seis centrales a lo largo de la cuenca del río Biobío, involucrando en esta primera etapa, por lo menos, a seis comunidades pehuenche[642].

Como aún no existía la Ley Indígena (octubre de 1993) ni la Ley de Bases del Medio Ambiente (1994), el proyecto se sustentó únicamente en la Ley Eléctrica de 1982, por lo que la construcción de la Central no sufrió restricciones[643]. Con

---

640 Ibídem.

641 Desafortunadamente no contamos con antecedentes más detallados sobre los resultados de estos litigios. Bengoa, 2002, op. cit., 192-193; *El Diario Austral*, 8 de septiembre, 1994, B 6; 25 de enero, 1995, A 4.

642 Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago Pehuén-CEPAL, 2003. pp. 232-233.

643 El artículo 48 establece que "las concesiones centrales hidráulicas productoras de energía crean a favor del concesionario las servidumbres de obras hidroeléctricas…", lo que implica, que "dichas servidumbres otorgan al concesionario el derecho de ocupar los terrenos que se verán afectados por la realización de la obra". El

objeto de justificar su construcción y reducir el pago de indemnizaciones, la Oficina de Proyectos Hidroeléctricos de ENDESA, emitió un escueto informe señalando que la densidad de la población del Alto Bío Bío es muy baja. Exceptuando los pueblos de Santa Bárbara y Quilaco, el único de cierta importancia es Lonquimay de 2.000 habitantes. Además de los pueblos ya nombrados, existen sólo unos pocos caseríos de reducido tamaño; entre los que son dignos de mención se encuentran los de Troyo, Niaren, Casa Blanca, el aserradero de Maderas Ralco y Huequecura. Sin embargo, según Katherine Bragga, el informe incluyó únicamente a los sectores con población chilena, descartando los asentamientos y villorrios pehuenche, con más de dos mil familias[644].

El informe de ENDESA se encontraba en abierta contradicción con la información proporcionada por los datos censales y posteriormente por la propia Empresa. Según el Censo de 1992, en Lonquimay la población rural era de 6.048 habitantes (no 2.000 como se había señalado) y unos 3.051 para el caso de la población urbana, 9.099 habitantes en total. Un año antes de ser aprobado el proyecto de construcción, ENDASA crea la Fundación Pehuén entidad sin fines de lucro, constituida en 1992 por la sociedad Central Hidroeléctrica Pangue, filial de Endesa Chile, con el objetivo de promover programas que permitan la sustentabilidad de las seis comunidades pehuenches que son parte de esta iniciativa, y con ello, entregar las herramientas que permitan mejorar la calidad de vida y las condiciones económicas y sociales de las familias de esta etnia que viven en el Alto Bío Bío[645].

La propia creación de la Fundación indica que la Empresa estaba consciente de la existencia de las comunidades antes de ser aprobado el proyecto. En la página

---

artículo 62 y ss. establece el procedimiento a seguir en caso de no producirse el acuerdo entre el concesionario y el dueño de los terrenos respecto al valor de venta. En este caso, el Ministerio del Interior debe designar una comisión compuesta por tres funcionarios que fijarán el avalúo de las indemnizaciones que se pagarán al propietario del predio "sirviente"; es decir, "debemos concluir que no se requiere de la voluntad del dueño del predio sirviente para la constitución de la servidumbre", Lorena Püschel, "Algunas cuestiones constitucionales sobre el caso Ralco", *Revista Derecho y Humanidades*, 11, Facultad de Derecho, Universidad de Valparaíso, 2005. p. 260.

644 *El Siglo*, del 7 al 13 de marzo, 1997. pp. 10-11.

645 Fundación Pehuén, 2003, www.fundacionpehuen.cl [consultada el 23 de noviembre, 2013].

web de la Fundación se indica la existencia de seis comunidades pehuenche: Callaqui, Pitril, Quepuca Ralco, Ralco Lepoy, Ayin Mapu y El Barco. Éstas comprenden alrededor de 2.751 personas, unas 653 familias que fueron afectadas con las centrales Pangue y Ralco. Sin embargo, la situación jurídica del momento, el apoyo del Gobierno y el informe de la Empresa, permitieron la entrega de recursos del Banco Mundial para apoyar el financiamiento de las obras. Las comunidades se opusieron a la construcción de la Central, a ellas se unieron organismos ecologistas y de derechos humanos. La situación se tornó más tensa cuando se supo que estaba en marcha la aprobación de una segunda Central: Ralco. Así nacía otro sector del movimiento mapuche no institucionalista. Ambas centrales terminaron por constrirse.

d) El surgimiento del Movimiento Lafkenche

Así pues, en la cordillera y en los fundos de franja central la situación se hacía cada vez más ingobernable en la Araucanía. Sólo faltaban movilizaciones mapuche en la costa. Desafortunadamente ello ocurriría con posterioridad a la promulgación de la Ley General de Pesca y Acuicultura (28 de septiembre de 1991), pues ésta regula el usufructo de los recursos marinos, pero sin considerar el territorio ni la actividad organizacional y extractiva de los mapuche lafkenche, habitantes originarios de la costa sur. Inspirada en un modelo de explotación extractiva, la Ley sienta las bases de una economía que arrasa con los recursos marítimos y transgrede los modos de vida de los lafkenche, gatillando "el surgimiento de conflictos dentro de las comunidades producto de los principales impactos de esta Ley que consistían, por un lado, en la imposición de una forma de organización; y, por otro, en la exigencia del pago de una cuota para usar un espacio marino"[646].

A partir de la Ley, algunas comunidades, adoptando una estrategia no institucionalista, comenzaron a movilizarse en defensa del territorio, organizando espacios internos de articulación y encuentro sociopolítico. En este contexto surge en 1992 la Coordinadora Territorial Lafkenche, que daría origen a la Identidad Territorial Lafkenche, quien adopta más

---

646 Huenul, 2012 Op.cit. p. 215.

tarde la figura jurídica de Asociación Indígena (2003)[647]. Los testimonios recogidos por Susana Huenul señalan que a mediados de la década de los 90 estos espacios se fortalecen, generando un proceso de articulación y reconstrucción del territorio, con el fin de proteger el borde costero y demandar la autodeterminación[648].

Según el diagnóstico de las comunidades, la Ley de Pesca resulta nociva para por varios motivos: a) no reconoce las estructuras organizacionales indígenas ni la existencia de trabajadores del mar pertenecientes al mundo indígena; b) obliga a los indígenas a adoptar formas de organización ajenas a su cultura, desarticulando la orgánica tradicional; c) priva a las comunidades del acceso al mar y al uso de los recursos que ancestralmente han utilizado; d) impide la relación cotidiana de los mapuche lafkenche con el mar, privándoles de su sustento no sólo material, sino también espiritual; e) privatiza el mar entre los mismos mapuche lafkenche y provoca conflictos en las comunidades; y f) provoca conflictos con Asociaciones y Sindicatos de

---

[647] Identidad Lafkenche, junio, 2006. Según Foerster y Lavanchy (1999), la Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco, se fundamenta en el reconocimiento político-administrativo de los "Espacios Territoriales de Patrimonio Lafkenche". Dichos espacios estarían conformados por las tierras y espacios ancestrales de bordemar donde viven asentadas las comunidades lafkenches. La administración y representación de la totalidad de los espacios territoriales estaría asegurada por el conjunto de la población y por los responsables elegidos a través de procesos internos. Para tales fines, se propone la creación de una "Asamblea Territorial" que estaría compuesta de un "Coordinador Territorial", elegido por sufragio universal entre las bases de las comunidades y los dirigentes de las mismas. Las funciones de la asamblea territorial serían: definir los objetivos de desarrollo lafkenche, buscando armonizarlos con los del resto de la región y del país; impulsar proyectos económicos, sociales y culturales de las comunidades; fomentar intercambios tradicionales con la sociedad civil no mapuche; y, promover intercambios comerciales nacionales e internacionales. Por otro lado, la administración de los Espacios Territoriales residiría en un "Consejo Territorial" compuesto por Consejeros Territoriales que asumirían responsabilidades en: administración urbana, administración rural, cultura, educación, salud, turismo, pesca, etc. (p. 77-78).

[648] Susana Huenul, "Construcción sociopolítica de la 'Ley Lafkenche'", Nahuelpán, et. al. *Tai ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencias desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. pp. 218-221.

pescadores artesanales ajenos a las comunidades[649]. En base a este diagnóstico se emprenden arduas negociaciones con las autoridades, haciéndose más evidentes en los gobiernos de Eduardo Frei y Ricardo Lagos.

Esta cohesión interna se vio favorecida, a partir de 1994, por la oposición conjunta de las comunidades a la construcción de la Carretera de la Costa, que, según el proyecto original, dividiría a las comunidades y no respetaría los espacios ceremoniales.

En sectores de Tirúa y Carahue, en la segunda mitad de la década de los noventa, surgen organizaciones que comienzan a discutir y socializar los efectos e implicancias de la Ley General de Pesca y Acuicultura. Estas organizaciones son: Pu Lafkenche, en el territorio de Tirúa sur; y Newen Pu Lafkenche que agrupa organizaciones de la costa de la comuna de Carahue. Mediante la comunicación que establecieron los dirigentes de Carahue y Tirúa comenzaron a articularse para enfrentar estos problemas. Además de la Ley de Pesca, estos territorios se estaban siendo afectados por la construcción de la carretera de la costa, proyecto que también se efectuó sin realizar consulta a las comunidades[650].

La cuestión se volvió aún más compleja en 1995, cuando se desarrolla un nuevo conflicto socioambiental y étnico con el proyecto de construcción de una Planta de Celulosa de la Compañía Celulosa Arauco y Constitución (CELCO), que afectaría los sectores de Valdivia, San José de La Mariquina y Mehuín, debido a la inminente construcción de un ducto de eliminación de residuos contaminantes que serían depositados en el mar.

e) ¡¿Y ahora qué?! Aumentan las señales del descontento

Así las cosas, a mediados del gobierno de Patricio Aylwin, el 15 de julio de 1992, las organizaciones indígenas asociadas a la CEPI se reunieron con el presidente en el Palacio de La Moneda. No era la primera reunión sostenida con el mandatario, pero, en esta oportunidad, mostraron su fuerte descontento y falta de confianza por el rumbo que fueron tomando las políticas neoliberales y asistencialistas en

---

649 Identidad Lafkenche, 2006, http://www.identidadlafkenche.cl/Documentos/doc1.htm?Ob=1&Id=1790 [consultada el 30 de septiembre de 2013].
650 Huenul, Op. cit. p. 219.

la Araucanía para tratar el problema mapuche e indígena en general. En lo sustancial, la prensa señalaba que las organizaciones criticaban el incumplimiento del compromiso adquirido por la Concertación en Nueva Imperial.

En una reunión realizada en el Palacio de la Moneda los representantes mapuches e indígenas del país le hicieron entrega a S.E. un documento donde dan cuenta de su pensamiento respecto a lo que ha sido la labor del Gobierno frente a los problemas indígenas, como también señalan por la dirección que ha tomado la discusión del proyecto de Ley Indígena.

Ramón Chanqueo, miembro de la coordinadora de agrupaciones mapuche (CEPI), le recordó al Presidente Aylwin que transcurridos dos años y medio de Gobierno, el acuerdo de Nueva Imperial no había sido cumplido.

> Por parte nuestra se ha cumplido todo, aportando con dirigentes para formar la CEPI, se votó por el Presidente Aylwin en las elecciones, no nos hemos salido del marco institucional, etc. Reconocemos en su gobierno algunos avances, como la creación de la CEPI; disponibilidad creciente de becas para estudiantes indígenas; algunos recursos para Quinquén, y otros, sin embargo, vemos con profunda preocupación que aspectos fundamentales del compromiso no se han cumplido como es el caso que se pretenda obviar el término 'pueblo' en la reforma, en lo que no estamos dispuestos a ceder (…)

Dijo que debe revisarse el accionar que cumple la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI, para que se cumpla "objetivamente su rol para el cual fue conformada, por cuanto hasta el momento hemos visto muchas falencias en su cometido, es especial en términos de la coordinación y comunicación con las organizaciones indígenas así como en acoger oportunamente aquellos conflictos más agudos como los del alto Bío Bío, Quinquén, Boyeco, Ranquilco, etc."[651].

El descontento y la desconfianza la clase política eran una realidad incluso en el movimiento mapuche autonomista e institucionalista. La molestia no podía ser interpretada simplemente como un mal menor, ello dejaba en evidencia, a fin de cuentas, que no sería fácil para la clase política llegar a un entendimiento con el movimiento mapuche en lo sucesivo. Por su parte, los dirigentes mapuche que colaboraban con la CEPI se vieron atrapados en una disyuntiva cuya salida tenía

---

[651] *El Diario Austral*, 15 de julio, 1992.p. A 6.

sólo dos caminos: continuar en negociones con la Concertación, la cual sentían ajena a sus demandas y a los acuerdos establecidos o, por otro lado, romper lazos con la Concertación para seguir un camino propio, asumiendo un ataque frontal al orden político, lo que significaba, en un corto plazo, pasar desde el sector de los mapuches "buenos" a los "malos", con todos los costos que ello podía traer.

Por su parte, desde la vereda del movimiento autonomista no institucionalista (los llamados, "mapuches malos", "subversivos"), Aucán Huilcamán señalaba:

> La acción del Gobierno nos obligan a ser violentistas, cuando los violentos son ello (…) los españoles nos invadieron porque éramos incultos, bárbaros, incivilizados y paganos. Ahora somos violentistas. La violencia está expresada desde el momento que nos niegan como cultura. La violencia tiene distintas connotaciones, es física, sicológica. En este caso la negación es violencia, por eso creo que no nos sorprenden estas cosas que ha dicho el Gobierno[652].

Días después, como se indicó, el dirigente sería declarado reo junto a 144 comuneros[653].

Conclusiones

Es posible afirmar con bastante certeza que a partir de la llegada a la democracia, no más allá del segundo año, el panorama sociopolítico quedó claramente constituido en la Araucanía en cuanto la conformación de los actores mapuche y no mapuche.

Tempranamente se pudo apreciar el desarrollo de dos grandes sectores dentro del movimiento mapuche. En primer lugar, se encuentra el movimiento mapuche autonomista e institucionalista, conformado por aquellos que se acercan a la clase política y a formas tradicionales de hacer política con objeto de transformar el Estado "desde dentro". Esa ha sido la estrategia seguida por los dirigentes y organizaciones mapuche que firmaron el Acuerdo de Nueva Imperial, como el Ad Mapu, trabajaron en la CEPI en la elaboración del Proyecto de Ley Indígena y a partir del gobierno de Eduardo Frei se "instalaron" en la CONADI. Siguiendo esa misma

---

[652] Ibíd., 25 de junio, 1992. p. A 12.
[653] Ibíd. 8 de julio, 1992. p. A 9.

estrategia se encuentra la figura del demócrata cristiano Francisco Huenchumilla, ex alcalde de Temuco, ex parlamentario y ex Intendente de la Región de la Araucanía y los líderes mapuche de organizaciones ancladas en la política electoral, como es el caso, por ejemplo, de la recientemente constitución de la Asociación de Municipalidades con Alcaldes Mapuche (2014), que agrupa a cinco comunas: Renaico, Cholchol, Puerto Saavedra, Galvarino y Curarrehue. Básicamente, este sector considera que es posible realizar cambios y elevar sus demandas mediante el agenciamiento de los espacios que brinda el régimen democrático en un Estado de Derecho sujeto, además, a los principios y normas del Derecho Internacional. Considerado este último, como una herramienta supraestatal que podría utilizarse en beneficio del pueblo mapuche, especialmente, en demanda de los derechos humanos y la autodeterminación[654].

Así mismo, a pocos meses de la llegada a la democracia se desarrolla otro sector del movimiento mapuche: el movimiento mapuche autonomista no institucionalista. Éste, a diferencia del anterior, ha llevado a cabo formas insurrectas de protesta y movilización, desafiando el orden institucional y al Estado de Derecho, pues asume la democracia neoliberal como heredera del régimen militar y al Estado en su forma colonial histórica. En esas condiciones, desde esta lógica, no sería posible alcanzar las demandas mapuche dialogando y llegando a acuerdos con los agentes políticos del Estado sin el desarrollo de fuertes medidas de presión y organización social de base. Esa fue la estrategia asumida por el Consejo de Todas las Tierras, la Comunidad Meliñir, la Identidad Lafkenche y las comunidades del Alto Biobío. Posteriormente surgirían organizaciones que adoptarían una posición similar, como la Comunidad Temucuicui, la Coordinadora Arauco Malleco, la Comunidad Temulemu, entre otras, todas insurrectas y contestatarias.

Ambos sectores, en definitiva, han buscado transformar las condiciones históricas de desigualdad que aquejan a los mapuche y han perseguido la autonomía territorial de acuerdo al Derecho Internacional, de tal forma que la clase política ha tenido que enfrentar una doble resistencia de parte del movimiento, ya sea “desde dentro del Estado” o “desde fuera”. De tal forma que al volver la democracia, mucho antes de los hechos de Lumaco y el Alto

---

[654] Hernández, Op. cit.

Biobío y los que se desarrollaron posteriormente, la Araucanía se convertía en un polvorín a punto de estallar de norte a sur y de cordillera a mar. Con el Acuerdo de Nueva Imperial y el arribo de la democracia, se constituía una Estructura de Oportunidades Políticas que el movimiento mapuche interpretó como un momento favorable a sus demandas. Atrás quedaban, supuestamente, los dolores y traumas de la dictadura.

Los mecanismos de respuesta frente al conflicto no han variado demasiado en términos cualitativos desde gobierno de Patricio Aylwin. En primer lugar, se puede apreciar el uso sistemático de la represión y criminalización del movimiento mapuche. Los gobiernos sucesivos también han enviado la fuerza pública contra los mapuche movilizados en tomas y marchas, han encarcelado y acusado al sector más insurrecto de vínculos con el exterior y grupos paramilitares[655]. Se habla de mapuche "buenos" y mapuche "malos"[656]. En segundo lugar, como una medida de mitigar

---

[655] Mella, op. cit.; Fabien Le Bonniec, "¿Hay discriminación en los tribunales del sur de Chile?: razones para una etnografía del campo jurídico en La Araucanía", Salvador Millao, et. al. *Sociología del derecho en Chile: libro homenaje a Edmondo Fuenzalida*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

[656] La cuestión se vuelve particularmente compleja y desventajosa para el movimiento mapuche cuando los mapuche no institucionalistas e insurrectos son identificados por las autoridades como "terroristas", haciendo con ello una distinción entre "mapuches malos" y "mapuches buenos", o el "indio permitido" y el "indio no permitido" ("violentista", "terrorista"). Esto se ha repetido en toda América Latina, donde la política de reconocimiento light ha creado un tipo de sujeto discursivo: el "indio permitido". Es el "indio" que el Estado quiere ver y que está aprobado y validado por el gobierno. Según la lectura del gobierno, el "indio permitido" acepta sin cuestionar las políticas del Estado y no demanda más allá. Por otro lado, cuando se promueve ese sujeto permitido, a la vez se está prohibido el "otro", que él llama el "indio insurrecto", que es el que dice que no, aquel que no está de acuerdo con el sistema neoliberal y con las políticas multiculturales etnicistas. En el caso mapuche el "indio insurrecto", "no permitido", no sólo es etiquetado como insurrecto, sino además como terrorista. Patricia Richards sostiene que esos arquetipos no muestran claramente la realidad compleja de los individuos. Una persona puede querer sacar provecho de las políticas del Estado, pero puede, a la vez, querer autonomía y autogobierno. Ver, al respecto: Patricia Richards, "De indios y terroristas: Como el Estado y las élites locales construyen el

los efectos de la pobreza y desacelerar la conflictividad, se han aplicado un número considerable y difícil de calcular de políticas asistenciales de corte desarrollista; desde la CEPI hasta el Plan Araucanía, pasando por la creación de las Áreas de Desarrollo Indígena y el Programa Orígenes. Es de notar, que todas estas políticas han estado inspiradas en los criterios del "crecimiento con equidad", que se puso en marcha apenas comenzó la democracia. Y, en tercer lugar, junto con la represión, criminalización del conflicto y el asistencialismo desarrollista, los gobiernos democráticos han aplicado otros mecanismos para administrar el conflicto mapuche y así intentar su desaceleración. Entre estos mecanismos, los de mayor notoriedad han sido la institucionalización del conflicto, primero a través de la CEPI, luego de la Ley Indígena y la CONADI, y el clientelismo, a través, por ejemplo, del Programa Orígenes y demás políticas asistenciales, con lo que se ha buscado, en definitiva, su cooptación.

Así mismo, comprometida con el régimen neoliberal, la Constitución del 80 y entrabada por una democracia con "jaula de hierro", a partir del primer gobierno concertacionista la clase política dejó muy en claro cuál sería su relación con el conflicto mapuche y su posición frente a las demandas del sector. Ya que al mismo momento en que se constituían los actores emblemáticos del movimiento, haciendo visible sus posiciones dentro del escenario sociopolítico, el gobierno de Aylwin no hizo más que dejar en claro que respetaría la Constitución, resguardando el derecho a la propiedad privada. Así, las tierras demandas por los mapuche entraron en el mercado de la tierra, donde el Estado se comprometió en ser un comprador más para intentar, por esa vía, asegurar su traspaso a las comunidades, a costa, incluso, de contribuir con la inflación artificial de los precios y desatender la demanda mapuche por la autonomía. Eso quedó muy claro con el caso de Quinquén, que disiparía los temores sobre una vuelta a la Reforma Agraria.

También quedó muy claro que la clase política no estaba dispuesta a entrar en tensiones con los terratenientes, al menos que las circunstancias (la presión mapuche) la obligara

---

sujeto Mapuche en Chile", Associate Profesor Sociology & Women's Studies University of Georgia, 2010. Disponible en: http://observatorio.cl.pampa.avnam.net/sites/default/files/biblioteca/traduccion_final_patricia_richards_multiculturalismo_neoliberal_y_élites_locales.pdf.

a ello y que los terratenientes, a su vez, no reconocerían los conflictos pendientes con los mapuche. Más conveniente ha sido para este sector buscar que las autoridades hagan uso de la represión de Estado para enfrentar las tomas, o mantenerse a la espera de obtener mejores precios por la venta de las tierras, expoliando al Estado a costa de una demanda justa.

Por último, tomando partido a favor del modelo neoliberal y del gran empresariado, el gobierno de Aylwin también se encargó de dejar muy en claro que el nuevo Estado haría lo posible por la defensa de los proyectos de las transnacionales, a pesar de la resistencia mapuche y el apoyo ciudadano. Los hechos de Pangue se repetirían una y otra vez, en el Alto Biobío, en la construcción del by pass, en el aeropuerto, en las plantas de tratamiento de aguas servidas en comunidades, con las forestales, etc. Como en Pangue, el asistencialismo y la represión han sido fórmulas que van de la mano ante la resistencia a las trasnacionales.

En definitiva, a pesar que los temores de un nuevo golpe de Estado se fueron disipando con el tiempo (lo que en más de una oportunidad fue utilizado como excusa para no realizar reformas más profundas, pues se debía evitar un escenario similar al de la Reforma Agraria), desde el primer gobierno democrático la clase política dejó en claro dos grandes cuestiones que nos permiten sintetizar nuestras reflexiones: que no estaba dispuesta a ceder en ninguna medida en la defensa del Estado centralista y unitario, por lo que no habría autonomía para los mapuche, ni que tampoco estaba dispuesta a retroceder en la defensa de la marcha que tomaba el sistema capitalista bajo su variante neoliberal, matizado, a partir de 1990, bajo los criterios del "crecimiento con equidad". Estas han sido las directrices motoras de la actual democracia neoliberal frente al problema mapuche.



Identidades Étnicas y Estados Nacionales en América Latina, 1930-1990

Pedro Canales Tapia

Introducción

Durante el período 1930-1990 la situación de América Latina, en el más amplio sentido de la palabra, experimentó transformaciones notables, desde lo propio y por influencia de los reacomodos exhibidos por los países centrales o capitalistas desarrollados[657]. Una de las dinámicas más interesantes de estudiar en este sentido, en gran medida porque no se ha hecho, es la relación fluctuante y tensional entre las identidades étnicas latinoamericanas y el peso de los Estados Nacionales. Esto fundamentalmente por el impacto histórico cultural de los elementos de análisis en cuestión. La identidad y el poder.

De esta manera, cabe interrogarse: ¿Cuál ha sido la relación histórica entre Estados Nacionales e identidades étnicas en América Latina? En este mismo sentido ¿Qué consecuencias sociopolíticas se desataron en la región a partir de este nexo contradictorio entre Estados Nacionales e Identidades étnicas?, o ¿De qué forma la relación entre poder e identidad étnica se han ido yuxtaponiendo en la historicidad latinoamericana?, ¿Se puede augurar, de este modo, la articulación de un lazo estructural que "entronizó" la cuestión indígena como tema marginal pero emblemático para las culturas y sociedades nacionales en la región?

Habitualmente se responde esta interrogante desde un prisma economicista. En este sentido, los indígenas han sido presentados como un obstáculo al desarrollo del capitalismo y la expansión del mercado. Los casos militares de la "campaña del desierto" en Argentina y la "ocupación militar de la Araucanía" en Chile, dan fe de esta tendencia[658]. Pero esta respuesta no es absoluta y resulta cada vez más cuestionable, no obstante, tiende a entramparse entre dos grande momentos, desde la perspectiva de las estructuras

---

[657] Cardoso, F y Faletto, E. Dependencia y desarrollo en América Latina**.** Editorial siglo XXI. Argentina. 10ª edición. 1974. p. 5.

[658] Ver Pinto, J. La Araucanía, 1750 – 1850. Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX. Ediciones UFRO. Temuco. 1998.

estatales: por un lado, la articulación de la identidad nacional por parte de los Estados, muchas veces al fragor de guerras o clima beligerante en contraposición con cualquier otra forma identitaria[659]; y por otro, la crisis de legitimidad que sufren los Estados Nacionales, hacia 1930 y 1970 respectivamente, y las posteriores salidas a estos cuellos de botella.

Cuando se formaron los Estados Nacionales en América Latina, los campesinos, labriegos, peones, inquilinos, mineros, barreteros y epires, no fueron siquiera enunciados como actores o miembros de este nuevo orden. Por medio de sofismos ilustrados - liberales como todos somos iguales o la república es de todos, la oligarquía terrateniente latinoamericana quiso condimentar con retoques de gesta heroica un proyecto que, como indica Marcello Carmagnani[660], sólo era de ellos y para ellos: la formación de los Estados Nacionales.

En este contexto, la negación total recayó en los indígenas y sus identidades étnicas, que no fueron concebidas como tal, a pesar de que en las guerras de independencia fueron elevados al sitial de ejemplo a seguir, sino que la etiqueta elegida para ellos fue la de individuos que dentro de las redes de producción social, calzaban con el rango de campesinos. La identidad étnica y la visibilidad indígena, de este modo, eran coartadas. El positivismo reinante en aquella época selló la suerte indígena desde las cúpulas del poder. Diego Barros Arana, en Chile, se refería a los mapuches del sur, como a sujetos sin ley, dios, ni ley[661].

En esta perspectiva ¿Qué sucedía en el mundo indígena? Las identidades étnicas latinoamericanas en tanto, reproducían una impronta transversal: el ethos resistencial y la capacidad de reordenamiento frente a cuadros sociopolíticos adversos[662]. En 1910 la revolución mexicana y la fundación de la Corporación Caupolicán en Chile daban las primeras señales de advertencia al viejo orden; hacia 1915 en Colombia el dirigente indígena Quintín Lame encabezó una

---

[659] Góngora, M. Ensayo sobre la noción de Estado en Chile. Edit. Universitaria. Santiago. 4ª edición. 1992.

[660] Carmagnani, M. Estado y Sociedad en América Latina. Critica editores. Barcelona. 1984. p. 29.

[661] Barros Arana, D. Historia general de Chile. Rafael Jover Editor. Santiago. 1884-1902.

[662] Foerster, R y Montecino, S. Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900-1970). Santiago. CEM. 1988. Barros Arana, D. Historia general de Chile. Rafael Jover Editor. Santiago. 1884-1902.

vasta rebelión en contra de los hacendados del suroeste del territorio; en los años 30 el surgimiento del indigenismo comenzó a arrancar el tema a la literatura y entregárselo a la política; en 1940 la convocatoria y desarrollo del primer congreso latinoamericano de pueblos indígenas en Pátzcuaro, México, fue un hito fundacional para el movimiento indígena contemporáneo.

Antes, la invisibilidad indígena fue -a diferencia de lo que tradicionalmente se considera- parte del constructo identitario que resistió la dominación de este nuevo Leviatán llamado Estado Nacional. El ethos resistencial, anteriormente citado, dio paso a esta coraza entre indígenas que podían ser "mayoría" o "minoría ética". Lo singular de este enunciado es que la identidad étnica y con ella sus movimientos, discursos y figuras emblemáticas, van a ser expresión de interés sólo para la literatura y la evangelización hasta la década de 1930, lo cual demuestra una baja incidencia política de estos grupos en las sociedades nacionales y sus planes de desarrollo.

El cambio sólo se registrará hacia la década de 1950 como plantea Braulio Muñoz[663], coyuntura en la cual, la antropología arranca a las letras el sujeto de inspiración/estudio denominado indígena, con lo cual éstos comenzaran a ser observados como entes de intervención y permeación políticos. El gran error, no obstante, fue integrar a los indígenas desde el sitial de campesinos pauperizados, hipotecando toda forma de reivindicar la identidad ancestral. El neocolonialismo impidió siquiera que estos actores étnicos configuraran en su arribo a las ciudades sus propias formas de organización. Por lo tanto la invisibilidad no desapareció.

Los Estado nacionales creyeron estar integrando y amparando la historicidad indígena, no obstante, lo que en realidad estaba sucediendo era la negación de la identidad étnica en cuanto proceso individual y colectivo de autoadscripción y discursos propios. Sólo se "rescataba" y "arrancaba" del indígena, su acerbo folclórico y pintoresco.

Desde las tierras del sur mexicano

En "la maldición de Malinche" -mujer de la nobleza azteca que habría mantenido una relación amorosa con el

---

663 Muñoz, B. Huairapamushka. La búsqueda de la identidad en la novela indígenista hispanoamericana. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1996.

Conquistador Hernán Cortés- se expresa el retorno del dios Quetzacoatl a la región azteca y el inicio de la tragedia indígena, tras el arribo hispano a la zona. Lo que se podría denominar el fin de sus horizontes culturales propios. "Del mar los vieron llegar/ mis hermanos emplumados/ eran los hombres barbados/ de la profecía esperada/ se oyó la voz del monarca/ de que Dios ha llegado/ y les abrimos la puerta/ por temor a lo ignorado"[664], señala entre sus estrofas más celebres este canto popular.

Hacia 1930 la situación mundial dictaba mucho de la existente hacia 1910. De acuerdo a la propuesta de Skidmore y Smith[665] sobre el modelo de cambio en América Latina, desde 1930 en adelante (hasta la década de 1960), la región se caracterizó por la prevalencia de tres grandes procesos. En el ámbito económico, la industrialización por sustitución de importaciones, fue la opción asumida por los gobiernos tras el descalabro mundial del liberalismo; en el ámbito social, se forma una élite empresarial influyente, mientras el movimiento obrero cada día se fortalecía más. Por último, en la órbita política, los populismos o democracia cooptadas eran la tónica general.

Tulio Halperin Donghi, sintetiza el impacto del crac de Nueva York, el mentado Jueves Negro de Wall Street, evaluando su efecto inmediato. Plantea en una de sus obras clásicas: "La crisis mundial abierta en 1929 alcanzó de inmediato un impacto devastador sobre América Latina, cuyo signo más clamoroso fue el derrumbe, entre 1930 y 1933, de la mayor parte de las situaciones políticas que habían alcanzado a consolidarse durante la pasada bonanza". Indicando el autor, que "Lo que no fue de inmediato evidente es que esa crisis no se distinguía de anteriores accidentes; que por el contrario inauguraba una nueva época en que las soluciones que con tanta dificultad habían permitido a Latinoamérica incorporarse a una economía que se estaba haciendo mundial"[666] había perdido eficiencia.

En América Latina, las elites oligarcas vieron cómo se desvanecía su otrora proyecto de hegemonía, en los diferentes

---

[664] Calderón, F (Coordinador). ¿Es posible la globalización en América Latina? Debate con Manuel Castell. FCE. Argentina. Tomo I. 2003. p 31.

[665] Skidmore, T y Smith, P. Historia contemporánea de América Latina. 2006. p. 2.

[666] Halperin, T. Historia América Latina. Editorial Universitaria. Chile. 1972. p. 361.

países de la región. La época de oro del proyecto oligárquico estaba llegando a su final[667]. La crisis arreciaba fuertemente, y el lema positivista "orden y progreso" tan típico de dicho clímax, era impugnado por más de un flanco. La voz de Pancho Villa al grito de "Tierra y Libertad" pronosticaba cambios en el horizonte Latinoamericano.

Marcello Carmagnani indica, al respecto que el inicio de la crisis del proyecto oligárquico fue el año 1914, ya que con dicho hito se comienza a observa en la región "(...) la desarticulación de las estructuras económicas, sociales y políticas precedentes, se registran los primeros desconciertos de la clase hegemónica -la oligarquía- y la rápida formación de otras clases sociales que, ya en este período, intentarán –sin conseguirlo- expulsar del poder a la vieja oligarquía"[668]. Indicando en este sentido, que "El proletariado y el subproletariado son dos de las novedades más significativas de estos años"[669].

¿Qué relación se establece entre etnicidad y crisis del Estado Nacional decimonónico, excluyente, oligárquico y hegemonizador? Rodolfo Stavenhagen señala que "(...) las políticas indigenistas estatales de los años 40 fueron diseñadas para "integrar" o "asimilar" a los indígenas"[670]. El indigenismo nace dentro de este marco procesual de dominación y neocolonialismo. Para este autor, aquí está la clave de lo que él denomina violencia sistemática contra los indígenas en América Latina. Para muestra un botón: en 1932 en Panamá se llevó a cabo una represión genocida por parte del Estado contra los indígenas dentro de una lógica "civilización v/s barbarie", situación semejante a la ocurrida en Bolivia a fines del siglo XIX[671].

Durante las primeras décadas del siglo XX, la literatura fue la entidad social que se preocupó de los indígenas y su suerte. En gran medida como expresión de grupos, habitualmente de clase media, dentro de un sistema oligárquico imperante. La denuncia social y la descripción de tradiciones populares, entre ellas indígenas, fueron la tónica

---

667 Carmagnani, M. Op. cit.
668 Ibíd: 176-177.
669 Ibíd:177
670 Stavenhagen, R. *Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina.* **Araucaria**. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Año 3, Nº 7. Primer semestre de 2002.
671 Bethell, L. Historia de América Latina y el Caribe. Cambridge. Londres. 1991. p. 254.

de la época. Braulio Muñoz en 1996 sostiene que "La situación del indio durante la primera mitad de este siglo sufrió un grave deterioro", en gran medida producto del "(...) trabajo forzado y la opresión a que fue sometido por el blanco", permitiendo así la consolidación en los Andes de "(...) los privilegios de quienes se aprovecharon de él (...)"[672]. Nadie discute en el mundo historiográfico esta posición hoy en día.

De acuerdo con los estudios de Muñoz, "Los escritores indigenistas se preocuparon, de una manera muy especial, de demostrar que las condiciones de vida del indio en la sociedad contemporánea eran la consecuencia lógica de un pasado histórico, en el cual el indio aparece como una raza sometida"[673], siendo sintomático de esta realidad, los personajes que dieron forma a lo que González Pradera denominó la trinidad del terror, hacendados, Iglesia y policía.

En la obra Huasipungo de Jorge Icaza se refleja con claridad este relato trino. "Los hechos transcurren en la sierra ecuatoriana", indica Braulio Muñoz, "en las primeras décadas de este siglo. El autor relata las intenciones de un hacendado de construir una carretera que llegue hasta su hacienda para complacer a unos inversionistas extranjeros y evitar la bancarrota"[674]. Sin grandes esfuerzos, continúa Huasipungo, el hacendado logra convencer al sacerdote y jefe de policía de la zona que la carretera también los beneficiará a ellos. Las tres autoridades se concertan para obligar a los indígenas y mestizos de trabajar, vía mingas o trabajo comunitario. Cada sujeto de la trilogía tiene su rol.

El sacerdote por medio del sermón entusiasma a los trabajadores y les ofrece la salvación del alma; el jefe de policía a todo indígena o mestizo encarcelado por el motivo que fuere lo obligaba a trabajar en la carretera y el hacendado contribuía con ron y alimentos para el beneplácito de los peones que laboraban en dicho proyecto. Al poco andar, una gran tormenta detiene las obras, los indígenas enferman y comienza a morir. La trilogía obliga a seguir las faenas, mientras la cantidad de indígenas muertos aumenta progresivamente. Luego de varios meses la carretera es terminada. La trilogía logra sus objetivos particulares: nuevas inversiones, nuevos feligreses y ascensos institucionales. "En cambio, los indios perdieron su dinero en misas, su tiempo en

672 Muñoz, B. Huairapamushka... Op. cit. p. 100.
673 Ibíd: 100.
674 Ibíd: 100.

la minga y sus seres queridos en un proyecto que los condujo, irremediablemente, a la pérdida de las pocas tierras que les quedaban"[675]. La población vernácula se impacienta y comienza los síntomas de malestar y protesta, por medio de la carretera que los indígenas han construido ingresa el ejército y los reprime vehementemente. La masacre es el corolario de la obra Huasipungo de Jorge Icaza. La ley y el orden triunfaron.

En otro ámbito de cosas, de acuerdo a los postulados de José del Pozo, antes de1930 el principal perjuicio para las identidades étnicas regionales, tenían que ver con "El mayor desarrollo del capitalismo y la llegada de inmigrantes", pues, "(...) aceleró el proceso de concentración de la propiedad agraria"[676], lo cual, según los postulados de este autor, repercutió en la pequeña propiedad agrícola como en las tierras comunitarias indígenas. Resultado: pauperización estructural de estas economías y sus sujetos.

En México, país con una población indígena considerable, esta situación "(...) acarreó el incremento de presiones contra las tierras pertenecientes a comunidades, como resultado de exportaciones de productos agrícolas"[677]. La revolución de 1910 asume sus raíces en el conflicto entre empresarios y comunidades indígenas. En otras latitudes "(...) ese proceso fue tanto o más importante: en Bolivia cerca de un tercio de toda la tierra agrícola fue privatizada a fines del siglo XIX y comienzos del actual, en detrimento de las comunidades indígenas (...)"[678]. El destello libertario de los movimientos indígenas se comenzó a gestar en dicha coyuntura, pero no será sino luego de 30 años, que las demandas indígenas comenzarán a ser involucradas en los discursos políticos nacionales.

En otros países como Guatemala, Colombia y Perú, se registran en este periodo numerosas rebeliones: "(...) dos de ellas en Bolivia: la de 1899, dirigida por Pablo Zárate Willka, que fue parte de la revolución liberal"[679] y la de 1927 en Chantaya, de la cual se recuerda una cruda represión policial. En la zona sur oeste colombiana por su parte, Quintín

---

[675] Muñoz, B. Huairapamushka... Op. cit. p. 101
[676] Del Pozo, José. Historia de América Latina. Edicioens Lom. Chile. 2002. p. 82.
[677] Ibíd: 82.
[678] Ibíd: 83.
[679] Ibíd: 83

Lame[680], llevó a cabo un violento movimiento indígena contra la explotación hacendal, que rápidamente se bifurcó a otras zonas del país.

A mediados de la década de 1930, en México, a pesar de las reformas post revolución zapatista, la situación socioeconómica de la población indígena no vario ostensiblemente. "Hubo gestos de parte del gobierno en su favor, como el programa de creación de profesores bilingües para enseñar en medio rural, lo que contribuyó a mantener vivas las lenguas indígenas (...)"[681]. La pobreza, como contra parte seguía siendo evidencia plena de la articulación política vigente.

Para Braulio Muñoz "Entre 1930 y 1940, la desaculturación del indio se aceleró en los Andes. Los escritores socialistas, cuyas novelas más importantes se escriben después de 1930, alcanzaron a reflejar el impacto de esta transformación en el indio de los Andes. Esto les permitió ver a un mestizo con presencia independiente y con una fuerza que ellos pensaban anticipaba la desaparición del indio. De muchas novelas socialistas que trataron de la transformación del indio en mestizo, quizás Hijos del viento, también de Jorge Icaza, sea la que nos ofrece la recreación mejor lograda de esta posición"[682]. Veamos.

La protagonista de este relato es Manuela "(...) una muchacha india", que "es violada por un hacendado y forzada a casarse con Pablo Taxi, un indio, de una comunidad cercana"[683]. Su cónyuge pronto se da cuenta de que ella está embaraza de un hijo que no es de él. De este embarazo nacen dos gemelos. Taxi reacciona con odio contra ellos, castigándolos hasta la tortura. "Sin embargo, los gemelos lograron sobrevivir y matar a su padre, dejándolo caer a un río cuyas aguas amenazaban las tierras de los indios. Cometido el crimen, los muchachos huyen al pueblo mestizo que había desviado las aguas hacia la comunidad, derrumbando un viejo árbol que representa a una divinidad y dejando abandona a su madre, que infructuosamente les pide que vuelvan"[684]. La sangre y la muerte acompañan este relato, simbólico y real a la vez.

---

680 Jimeno, M. "Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida". Bogotá. UNAL, ICANH, CRIC, Universidad del CaucaJimeno 1996. pp. 97-98
681 Del Pozo, José. Op. cit. 129.
682 Muñoz, B. Huairapamushka... Op. cit. p. 119.
683 Ibíd: 119.
684 Ibíd: 119

La novela refleja, así, el trauma del mestizaje para el indígena, el odio que genera y "(...) la renuncia a la herencia indígena por parte del mestizo. Las dos culturas están separadas por una barrera natural (el río), simbolizando diferencias irreconciliables"[685]. Esa barrera es franqueada por el mestizo, aun cuando deba matar a los dioses indígenas, es decir, al indígena que hay en él, para incorporarse a la otra cultura.

En 1940 se desarrolló el Congreso Indigenista de Pátzcuaro, en México, siendo el primer encuentro en su tipo en América Latina, además de uno de los tantos "gestos" del gobierno azteca para con los grupos indígenas de dicho país. La identidad étnica comenzaba, aquí, a instituciocionalizarse, o dicho de otra manera, el Estado iniciaba una nueva conquista, esta vez de cooptación de los actores políticos con un acentuado discurso centrado en los ancestros, las raíces y la reivindicación indígena de su legado y su territorio.

En el discurso inaugural del Congreso, Lázaro Cárdenas reiteró la importancia del mestizaje -la nueva cultura mixta- en la configuración de la identidad nacional, enfatizando que en el caso de México el objetivo no era "indianizar" la nación, sino que "mexicanizar" a los indígenas[686]. Resolviéndose en dicha instancia internacional, la creación de "(...) instituciones especiales que se encargaran de representar a la población india, ejercer presión para que se promulgasen leyes protectoras y fomentar y poner en práctica con decisión programas sociales, económicos y educacionales"[687].

Respecto de Pátzcuaro, José Bengoa, plantea que dicha ciudad mexicano, ubicada en Michoacán, la tierra del presidente Cárdenas, se transformó con el Congreso en cuestión en la capital del indigenismo latinoamericano. Según este autor, desde el presente, dicho hito no congrega consenso. Por un lado es identificado como un acto de "paternalismo indigenista", y por otro, como el primer peldaño para la "redención indígena"[688]. Si bien "(...) participaron muy pocos indígenas, la mayor parte eran antropólogos, diplomáticos, personalidades humanitarias", el

---

[685] Ibíd: 119

[686] Bethell, Leslie. Op. cit. p. 240.

[687] Ibíd: 240.

[688] Bengoa, J. *Políticas públicas y comunidades mapuche: del indigenismo a la autogestión.* En Aylwin, José (comp). Políticas públicas y pueblo Mapuche. Temuco. IEI. UFRO. Editorial Escaparate. 2000. p. 226.

propósito de éste fue formular una política indigenista de integración del "(...) indio a la sociedad nacional, con todo su bagaje cultural, proporcionándoles los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna"[689] indica Gonzalo Aguirre Beltrán hacia 1992.

Los Estados participantes, Chile lo hizo por medio de la presencia de uno de los pocos indígenas en dicho congreso, Venancio Coñoepán de Chol Chol[690], firmaron un acuerdo que creaba el Instituto Indigenista Interamericano, con el propósito de hacer real la integración de los indígenas al entramado político - económico del Estado. "En estos años de veía en el aislamiento el principal problema de las comunidades indígenas. De allí derivaba su marginalidad"[691]. De acuerdo al análisis eclosionado en el Congreso, se sostenía que el aislamiento activaba la explotación indígena, explicándose de esta manera lo que se dio a llamar "zonas de refugio" étnico.

En otros países, el movimiento campesino, de corte indígena o no, fue una constante durante estos lustros. En Brasil, apoyados por el partido comunista, nacieron las Ligas Campesinas, fuertemente reprimidas cuando el Partido Comunista fue declarado ilegal. En Uruguay, el movimiento "ruralista" de Benito Narbone, no tuvo un impacto mayor.

Luego de 1945, con el arranque de los años dorados del capitalismo, podemos sitiar el inicio del proceso -hoy cada vez más impactante- de globalización. En él los indígenas serán constreñidos y amenazados por los intereses del capital transnacional, que presionará groseramente a las economías latinoamericanas como exportadoras de materias primas.

Los cientistas sociales han escrito y debatido latamente acerca del concepto y sus implicancias. Para Manuel Castells, por ejemplo, la globalización es la transformación histórica "... multidimensional definida por la transformación del sistema productivo, del sistema organizativo, del sistema cultural y del sistema institucional sobre la base de una revolución tecnológica que no es la causa pero sí el soporte indispensable"[692]. De este modo, este mega

---

[689] Aguirre Beltran, G. Formas de Gobiernos Indígena. México: Instituto Nacional Indigenista. México. p. 27

[690] Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. Op. cit; Marimán, 1999.

[691] Bengoa, J. La emergencia indígena en América Latina. FCE. Santiago. 1999. p. 227.

[692] Calderón, F. Op. cit. p. 19.

proceso llamado "globalización", según Castells resultaría de la capacidad que posean diferentes actividades de "(...) funcionar como unidad en tiempo real a escala planetaria"[693].

Cierra este período el Segundo Congreso Indigenista Interamericano llevado a cabo en 1949 en el Cuzco entre los meses de Junio y Julio. En dicho encuentro, las resoluciones y recomendaciones, tuvieron que ver con aspectos "biológicos", "antropológicos", "socioeconómicos", "educacionales", "jurídicos", entre otros. El indigenismo había prendido en la región y comenzaba a ser tema de interés para las ciencias sociales y foco de intervención de los gobiernos de la época.

Aires y discursos de revolución

Iniciado este período, los primeros efectos post Pátzcuaro se comenzaron a manifestar. Institutos Indigenistas proliferaron en todo el continente, pero rápidamente se observó que no serían entidades con gran poder de resolución o voz frente al Estado, por ser entidades nacidas del seno del mismo Estado.

En Guatemala, por citar un caso, la OIS (oficina de integración social) no pudo impedir que luego del golpe de Estado de 1954, el ejército y los plantadores, masacraran a miles de indígenas. En México Instituto nacional indigenista (INI), a pesar de los esfuerzos de antropólogos como Julio de la Fuente, Mauricio Muñoz y Gonzalo Aguirre Beltrán, "las zonas indias de México todavía se caracterizaban (...) por la falta de ayuda estatal, la extrema pobreza y la explotación de los peones"[694]. En Perú sucedió algo similar y en Bolivia, el MNR (movimiento nacionalista revolucionario), luego de captar el apoyo indígena, se negó sistemáticamente en reconocer la identidad étnica y las autoridades comunales.

En el sentido político, la región durante estos años vivió un proceso sociopolítico traumático, que fluctuó desde la revolución a la intervención militar, y por tanto, el fin de los Estados Nacional industriales. El populismo peruano, a partir del APRA y Haya de la Torre (1924), será gravitante en la configuración política de esta nación post 1950. El Estado asumió un rol preponderante en el desarrollo de la economía nacional, por medio de la adopción fugaz de políticas de corte industrializadora. El cuadro político no es más favorable: el partido comunista de Mariátegui se debilita en su intento de

693 Ibíd: 19.
694 Bethell, L. Op. cit. p. 240.

promover un nuevo sitial para el "indio" y la represión militar contra el APRA lo lleva a la clandestinidad[695].

Ahora bien, se puede indicar que en Perú, luego del gobierno de Manuel Prado (1956-1962), el APRA llegará al poder. La derecha y las FFAA no vieron con buenos ojos este triunfo con poco margen electoral. La guerrilla contra aprista y de orientación marxista, generaba inestabilidad. Ante este nuevo orden de cosas, dice Torcuato Di Tella "(...) los militares decidieron intervenir, alegando abusos electorales por parte del gobierno saliente en favor de Haya de la Torre"[696].

Una junta dirigió Perú; normalizando la situación con el gobierno de acción popular de Belaúnde en el poder. Todo iba bien. Faltaba muy poco para el fin de esta administración en 1968 y el aprismo se avizoraba otra vez como vencedor en las urnas. Di Tella indica al respecto: "Los militares, que no estaban dispuestos a aceptar esa aventura, aprovecharon como excusa para el golpe un escándalo ligado a una concesión petrolera. Era preciso intervenir un poco antes y no un poco después de la previsible victoria aprista para evitar el siguiente papelón"[697].

El nuevo régimen autodenominado de revolución peruana, fue dirigido por el general Manuel Velasco Alvarado. El nuevo gobierno asumió desafíos propios del aprismo y de la izquierda más radical en su programación. Terminando con "(...) latifundios de la sierra, en general arcaicos, poniéndolos en manos de comunidades agrarias. Expropió también las eficientes empresas azucareras del norte"[698], con lo cual se intentó pulverizar la base de apoyo histórica del aprismo peruano. Controló la prensa e intentó cooptar los movimientos sociales de base bajo el alero del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). Recién en 1945 el APRA comenzará a influir en la política interna peruana, cuando por medio de una coalición gobierno en el mandato de José Luis Bustamante. No debemos olvidar que el APRA nace como "voz de los que no la tienen" y protector de los pobres y desvalidos de América morena, que en las bases de su discurso está la cuestión indígena, y que si bien Torre de la Haya no fue el indigenista más preclaro de su país, asumió

---

[695] Skidmore y Smith. Op. cit. p. 73.

[696] Di Tella, T. Historia de los partidos políticos de América Latina. **Siglo XX.** FCE. Santiago. 1997. p. 201.

[697] Ibíd: 203.

[698] Ibíd: 203.

la defensa de éstos. Mesiánico y experto en suscitar mecanismos de identificación (líder = pueblo) o subjetivación[699]. No obstante, en 1948 los militares derrocan al presidente y dejan nuevamente a los apristas en la ilegalidad, hasta 1956, año en que el civil Manuel Parado asume la primera magistratura en el país inca.

En el altiplano, en 1952, la Revolución Boliviana marcó los bemoles de una contienda que no daría pie atrás. Los partidos políticos populares, obreros, marxistas e indigenistas, englobados en el MNR serán los próximos protagonistas de la contienda política boliviana. El MNR "(...) se había formado después de la derrota de Bolivia en la guerra contra Paraguay en 1932 a 1935, lo que había causado una profunda crisis en el país"[700]. En los años 30 Bolivia había sido gobernada por dos militares reformistas, los coroneles David Toro y Germán Busch, nacionalizando el petróleo y abolido el trabajo de servidumbre. Durante la segunda guerra mundial, el MNR "(...) había sido fundado, llevando al poder al mayor Gualberto Villarroel. La alianza con los sectores medios, los obreros mineros gracias al anexo activado por Juan Lechín y los grupos indígenas -el presidente hablaba quechua y era de Cochabamba- avizoraban un futuro esplendor[701].

En año 1946 el presidente Villarroel fue derrocado por militares, asesinado y colgado de un farol. Los hombres de MNR debieron partir al exilio. El 51 participan de las elecciones presidenciales, ganado el candidato de dicho movimiento, Víctor Paz Estensoro, siendo revocada la elección por los militares, motivo por el cual el MNR se inició la movilización de masas y con ello la afamada Revolución del 52.

Desde 1952 a 1956 Paz Estenssoro será presidente boliviano. Los indígenas, especialmente aymaras y quechuas movilizados por la revolución confían en él y esperan grandes transformaciones en lo que ellos consideraban una Bolivia Colonial aún. "Se nacionalizaron las grandes minas de estaño, la principal riqueza del país, y se implementó una reforma agraria semejante a la de México, que entregó tierras a comunidades indígenas"[702]. Los mineros en los yacimientos nacionalizados tenían derecho a veto en tema de injerencia administrativa.

---

[699] Skidmore y Smith. Op. cit. p. 3.
[700] Del Pozo, J. Op. cit. p. 155.
[701] Ibíd: 155.
[702] Ibíd: 154.

El populismo boliviano impulsado por Paz Estenssoro se caracterizó por la aplicación de políticas de desarrollo "hacia adentro", con resultados desfavorables, pues, el país no logró la industrialización anhelada. En el plano político, esta época se vio marcada por el debilitamiento progresivo de diferentes fuerzas de oposición como el PIR, el POR, sumado esto a focos de represión contra las demandas populares.

Por último, cabe consignar que el populismo durante estos años en Bolivia será el centro organizador de los sindicatos y con ello de los afanes populares (obreros, campesinos e indígenas principalmente) de articular orgánicas de representación y voz frente a los contextos de industrialización y Estado de Bienestar. En el caso altiplánico, se organizan sindicatos mineros y campesinos[703] en 1944 (FSTMB), 1952 (COB) y 1953 (CNTCB). En 1964, Bolivia, por medio de un golpe de Barrientos, cochabambino que hablaba quechua, dará inicio a "(...) un período en que a lo largo de veinte años se intentaron las más diversas estrategias de reparticipación militar en el campo de la política"[704]. Este militar de estilo autoritario con apoyo en el campesinado e indígenas del país, no termino su gobierno pues un accidente aéreo le arrancó la vida en 1969. Su sucesor no fue apoyado por los campesinos que autoproclamaron con el apoyo de las FFAA al general Ovando. No obstante, antes de su deceso, dio el golpe más fuerte a la teoría foquista impulsada por el Partido comunista boliviano -con Che Guevara a la cabeza-: desarmó las milicias rurales para evitar problemas mayores, en caso de agudización de las movilizaciones, "los partidos de izquierda fueron perseguidos sin disimulo"[705], especialmente los más cercanos a los mineros, el PR trotskista y el PRIN de Juan Lechín y el pro soviético PCB.

A escala internacional, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) publicó un informe sobre las condiciones de vida de los pueblos indígenas y en 1957 aprobó la Convención Nº 107 para la protección de los indígenas y los pueblos tribales. En América Latina, la OIT lanzó un ambicioso "Proyecto Andino" en varios países, concebido para ayudar al desarrollo y la asimilación de las comunidades indígenas a través de un enfoque integral. Se trató del primer esfuerzo

---

703 Skidmore y Smith. Op. cit. p. 3.
704 Di Tella, T. Op. cit. p. 205.
705 Bethell, L. Op. cit. p. 248.

internacional coordinado para abordar el "problema indígena"[706].

Como anteriormente fue planteado, las reformas agrarias, a pesar de su impacto limitado, es la novedad del período. En este sentido resulta interesante comparar la realidad indígena en México y en Bolivia. En Bolivia, por ejemplo, "(...) más de 300.000 trabajadores rurales, que trabajaban en haciendas y que eran en su mayoría indígenas, habían sido favorecidos con el proceso, en el que se habían repartido casi un millón de hectáreas"[707]. Si bien la pobreza indígena no amainó, se puede decir que la reforma altiplánica trato a los indígenas como nunca antes, y que a pesar de lo exiguo de los territorios entregados a cada comunero, ganaron derechos civiles, sufragio universal y fortalecimiento de la propiedad colectiva, típica de la memoria y cultura incaica, denominado ayllu.

En México, según palabras de José del Pozo, si bien la "(...) revolución ganó nuevo impulso a mediados de los años 1930, la población indígena no mejoró mayormente su nivel de vida. Hubo gestos de parte del gobierno en su favor, como el programa de creación de profesores bilingües para enseñar en medio rural, lo que contribuyó a mantener vivas las lenguas indígenas: en 1960, un millón de indígenas se declaraban unilingues; el anual, con 300.000 personas; y el mixteco, con 106.000 (...)"[708]. Conjuntamente, como se ha consignado anteriormente, en 1940 se organizó en Pátzcuaro el primer congreso indigenista de América Latina. El gobierno, por gestos, no escatimó en medidas favorables a los indígenas.

En el contexto latinoamericano, el tema de la identidad étnica es crucial. Ya lo esbozaba en la introducción de este trabajo, Sonia Montecino cuando abordaba la alegoría que explica el ser mestizo, con raigambre indígena, de las sociedades al sur de río Grande. O cuando Guillermo Bonfil Batalla alude a la esencia cultural indígena de México, desde el humilde Juan Diego y su contacto con la Virgen morena de Guadalupe, hasta la articulación de relaciones culturales mediadas por sujetos que construyen sus discursos y visiones de mundo desde sus sitiales de dominación, enajenación y autoadscripción.

---

706 Stavenhagen, 2002.
707 Del Pozo, J. Op. cit. p. 129.
708 Ibíd: 129.

Para Guillermo Bonfil Batalla, los elementos culturales se definen en cuanto recursos pertinentes y viables de ser movilizados en la consecución de ciertos objetivos, ya sea sociales o particulares de otra índole. Luego, se pueden observar derivados surgidos de la primera raíz. En esta posición se han de encontrar los recursos materiales sin y con procesamiento antrópico - fabril; los recursos organizacionales o promotores de la participación social de los sujetos; los recursos de conocimiento, acumulados, sistematizados y transmitidos socialmente, además de permitir la creación de nuevo conocimiento; los recursos simbólicos o códigos que alientan la interacción al interior de la sociedad, y los recursos emotivos o subjetivos, representantes de construcciones sociales tales como los valores, creencias y representaciones sociales.

Según palabras de Néstor García Canclini el proceso de conquista hispana en territorios indígenas selló la suerte de esta identidad y de la eclosión de propuestas y sentidos de vida desde lo indígena. Sostiene el autor que "La violencia de la conquista instaló una oposición simplificadora: civilización o barbarie. En la medida en que se escuchan los dos relatos, se aprecia una estructura especular"[709]. Asumiendo al igual que otros autores, que la narración y socialización de los procesos históricos fue ideando "trincheras" de análisis difíciles de obviar hoy por hoy.

García Canclini reconoce la diversidad de apreciaciones, historias blancas y negras; hipérboles y panfletos ideológicos de bandos muy heterogéneos. Indicando que "Desde la perspectiva europea, los conquistadores representan el descubrimiento, la evangelización redentora o si se prefiere, la modernización civilizatoria. Si se mira desde los nativos americanos, éstos serían los portadores de un sentido comunitario, un conjunto de saberes y una relación armónica con la naturaleza que los europeos vinieron a destruir. La tesis hispanista adjudica el bien a los colonizadores y la brutalidad a los indios, mientras que para la tesis indigenista o etnicista los españoles y portugueses no pueden ser más que destructores"[710]. La discusión está abierta y en ningún caso zanjada.

Añadiendo García Canclini una constatación que no deja a nadie indiferente; especialmente por el estereotipo

---

[709] García Canclini, N. La globalización imaginada. Editorial Paidos. Argentina. 1999. p. 86.
[710] Ibíd: 86.

histórico y la funcionalidad étnica a los intereses de los grupos de poder. "Ya las fórmulas "nuestra América mestiza" en José Martí y "raza cósmica" en José Vasconcelos buscaba una integración de la herencia indígena que ellos mismo diferenciaron de lo que ocurría en "la América rubia", blanqueada, de Estados Unidos"[711], sostiene el autor.

Declarando -el investigador citado- inmediatamente la fragilidad de aquel indigenismo decimonónico, cuando comenta que el mismísimo "(...) Domingo Faustino Sarmiento y otros liberales argentinos y uruguayos dieron preferencia a pobladores de origen europeo, hubo en estos países mayor disposición social y más variedad de estrategias político-culturales para hacer posible que la heterogeneidad se resolviera con mestizajes"[712]. En "Facundo", escrito en Chile hacia 1845 por Sarmiento, la barbarie es su gran obsesión, a pesar de no querer como proyecto dicho horizonte, considera a Juan Facundo Quiroga, el interior, la pampa y al gaucho malo, un relato con sentido y dinamismo. En cambio, la "civilización", cree este autor argentino, no posee "ese" elemento narrativo, cuestión que redunda en falta de cohesión y claridad en dicho proyecto.

El positivismo decimonónico y su influjo en la región, es un tema que se ha estudiado pero en ningún caso zanjado. A los vítores de "orden y progreso", los intelectuales liberales del siglo XIX, acuñaron frases crueles y desprovistas de todo decoro a la hora de referirse a los pueblos indígenas localizados dentro de sus fronteras. En Chile el caso más emblemático sin duda, fue el del diputado Benjamín Vicuña Mackenna, quien en la década de 1860, vociferaba desde el hemiciclo del Congreso chileno, de lo necesario de ocupar las tierras de la Frontera, por ser estas de vital importancia para el despegue capitalista del país, más aún cuando se encontraban en manos de "indios malos", "abominables" en "tierras buenas", fuera de toda época ascendente, según los cánones del positivismo en cuestión.

Las respuestas pueden ser muchas, pero desde los estudios literarios ha surgido la más contundente. Braulio Muñoz al respecto sostiene tres grandes premisas. La primera tiene que ver con el hecho, según él, de que "(...) los escritores indigenistas fueron precursores de los cuentistas sociales en Hispanoamérica, especialmente de sociólogos y

---

711 Ibíd: 113.
712 Ibíd: 113.

antropólogos"[713], situación que gatilló en el debilitamiento de la novela indigenista.

En segundo lugar, Muñoz plantea, que la competencia entre novela y ciencias sociales fue intensa. "Por un aparte, historiadores, antropólogos, sociólogos y otros cuentistas sociales fueron más cuidadosos en la presentación de las culturas indígenas y por otra, esa presentación y la protesta, implícita o explícita que muchas veces conllevó, revestía la autoridad que emanaba de una investigación científica"[714]. El realismo científico no dio pie a la novela para seguir produciendo miradas respecto de la situación indígena y tribal exigible. Además, y este punto resulta central en la propuesta de este trabajo, el poder, desde el Estado Nacional, intentó cooptar el sentido indígena de participación, expresión y lucha por derechos de propiedad, principalmente.

La tercera y última premisa planteada por Braulio Muñoz, respecto de los motivos por los cuales la novela indigenista perdió terreno respecto de las ciencia sociales hacia los años 50, indica que "(...) en cuestión de poco tiempo, los proyectos antropológicos dirigidos por profesores de universidades mexicanas o extranjeras, se apoderaron del indio como objeto de estudio. Enfrentados a las Ciencias Sociales -concluye Muñoz- los novelistas abandonaron el campo"[715]. Proliferaron estudios, informes, convenciones y máximas nomotéticas para comprender la conducta, pobreza, psicología y la cultura indígena.

En 1974, por citar un ejemplo, se llevó a cabo el Congreso Indigenista en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, a petición de invitación del gobernador de entonces, Manuel Velasco Suárez, convencido de que dicho años el Padre Bartolomé de las Casas cumplía 500 años de su natalicio; además de ser la fecha en que Chiapas cumplía 150 años de su incorporación a México. Mil ciento treinta y un indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles "(...) con voz y voto, más intérpretes, asesores para la logística, observadores - incluido a veces el gobierno estatal- y una consistente representación de la prensa, no sólo nacional"[716].

---

[713] Muñoz, B. Huairapamushka... Op. cit. p.p 186-187.
[714] Ibíd: 187.
[715] Ibíd: 187.
[716] Aubry, A. Indigenismo, Indianismo y movimientos de liberación nacional. Inaremac. México.1994.



Luego de 1970, la realidad política, social y económica Latinoamericana sufrió grandes trasformaciones. Juan Carlos Gómez[717], para el caso chileno, extrapolable para otras latitudes dentro de la región, sostiene respecto de estos cambios, que esta zona del mundo inició un período de fuerte autoritarismo, producto de que la propiedad privada como concepto capitalista, comenzó a ser amenazada definitivamente por proyectos políticos ajenos a la lógica liberal y/o mixta de economía propia del modelo de Estado de Bienestar. Lo que no cuenta la historia, o lo hace de manera tangencial, es que durante el desarrollo de este proceso, los pueblos indígenas fueron los grupos más afectados, tanto por la represión como por las políticas económicas asumidas por los gobiernos burocráticos autoritarios[718].

En Guatemala la matanza de Panzos el 29 de mayo de 1978, marcó uno de los hechos más sangrientos de los últimos treinta años en América Latina. De acuerdo a Greg Brosnan, "(...) soldados apoyados por residentes de la zona preocupados por el crecimiento de organizaciones locales de campesinos, abrieron fuego contra cientos de indígenas mayas que demandaban tierras en dicha zona, una población cerca de la costa caribeña (...)"[719] de este país centro americano.

La matanza, en que al menos 53 personas murieron y muchas heridas, fue la primera de cientos supuestamente cometidas posteriormente por militares guatemaltecos en una guerra civil que duró 36 años contra rebeldes insurgentes. Un cuarto de siglo después nadie ha sido llevado a juicio por los asesinatos. "Fue un mensaje de terror a los campesinos en toda Guatemala"[720], dijo el veterano activista de derechos humanos Almicar Méndez.

Los pobladores recordaban -en Mayo de 2003- cómo el tiroteo comenzó con los gritos de los soldados: "Si quieres tierra, la vas a tener: en el camposanto"[721]. En medio de la matanza estaba Adelina Caal, más conocida por su

---

717 Gómez, J. C. La frontera de la democracia. Edciones Lom. Santiago. 2004.
718 O`Donnell, G. Burocracia autoritaria. Argentina. 1979.
719 Brosnan, G. Agencia Reuter en http://aymara.org/lista/lista.php - Martes 19 de Julio de 2006. pp. 1-2.
720 Ibíd: 1-2.
721 Ibíd: 4.

sobrenombre de "Mamá Maquín", toda una leyenda en Guatemala. Aun así, José del Pozo señala "(...) que la guerrilla guatemalteca no logró amenazar seriamente el poder militar, pero la dureza de la represión concitó presiones internacionales para que el gobierno aceptara hacer concesiones"[722].

El ejemplo nicaragüense puede servir como introducción al tema. A finales de 1991, "(...) el Gobierno nicaragüense declaró gran parte del territorio indígena de la Costa Atlántica, Reserva Nacional de Recursos Naturales, hoy ampliamente conocida como Bosawas"[723]. La reserva pasó a ser la más amplia del país y de Centroamérica, siendo declara en enero de 1998, por la UNESCO Reserva de la Biósfera. La propiedad de la tierra en este caso, asumió ribetes de abuso evidente. La declaración de reserva de tierras ancestrales, implica una violación a los derechos de propiedad comunitaria e indígena.

Y eso no es todo. En los albores de la década de 1980 el gobierno de Nicaragua y Guatemala -como ya se ha indicado- masacraron a la población indígena Misquita. El gobierno de EEUU en un mismo hecho sostuvo dos posturas. Critica terrible al gobierno sandinista de Nicaragua y apoyo solapado al gobierno de Río Montt en Guatemala.

Noam Chomsky, al respecto, se pregunta frente a un periodista **"**¿Cómo explica que Reagan se constituya en defensor del pueblo indígena Misquitos de Nicaragua?" Respondiéndose así mismo**:** "Recuerde que Reagan (...) los defendió o fingió defenderlos y pareció muy irritado por lo que les estaba pasando. Al mismo tiempo, Reagan y los que lo rodeaban aplaudían lo que estaba pasando en Guatemala. No sólo lo defendían, sino que lo aplaudían y buscaba apoyos. En 1982, Reagan explicó que el dictador Río Montt (1982-83) era un hombre consagrado a la democracia; cosas similares oímos a Jeane Kirkpatrick y al resto de la pandilla"[724].

Durante toda esa época, George Shulz, Elliot Abrams, aliados de Reagan y muchos defendieron y apoyaron los sucesos sangrientos de Guatemala, y jamás protestaron seriamente por lo que estaba pasando allí. Entretanto, actuaban como si estuvieran preocupados por la suerte de los indios misquitos. Estos sufrían malos tratos. Si las demandas, evidentemente muy legítimas, que formulaban al gobierno

[722] Del Pozo, J. Op. cit. p. 217.
[723] Bethell, L. Op. cit. p. 261.
[724] Del Pozo, J. Op. cit. p.p 25-26.

sandinista en relación con su autonomía hubieran tenido lugar en cualquier otro país al norte de Nicaragua, habrían sido víctimas de una matanza y ya está (...)”[725].

José Bengoa en 1994 sostenía en relación al desarrollo económico, que la principal consecuencia de los procesos de colonización:“(...) además de la situación bélica y la mortandad de todos conocidas, fue y ha sido la negación de las sociedades indígenas. Las sociedades latinoamericanas, sus Estados nacionales, se levantan sobre la negación de <<lo indígena>>. El no reconocimiento conduce a la discriminación, y ésta a la marginalidad, y la pobreza”[726].

Bengoa pregona desde hace años el “desarrollo con identidad”, lo hizo como profesor, director de CEPI, rector en su momento e investigador. Para que sea posible “(...) en los Pueblos Indígenas de carácter minoritario, esto es, ubicados físicamente en sociedades mayores, es necesario, se requiere, de un estatuto aprobado por el conjunto de la sociedad”[727], cuestión traducible en “(...) reconocimiento de la diversidad étnica y el derecho a la participación y la decisión autónoma en las definiciones que le competen en el ámbito del desarrollo”[728].

Rodolfo Stavenhagen, dentro de esta misma orientación, señala como juicio categórico que “Hoy, América Latina experimenta un resurgimiento de las organizaciones indígenas, que rechazan la asimilación, afirman sus raíces y reclaman sus derechos”[729]. Es el tiempo de la emergencia indígena y de la reivindicación de derechos humanos negados a los estos actores sociales. ¿Cómo y por qué? Cabe preguntarse.

Junto a la globalización, dice Castells, fue emergiendo sólo durante las décadas de 1980 y 1990, un sistema tecnológico de sistemas de información que ha articulado a todo el planeta en “(...) una red de flujos en los que confluyen las funciones y unidades estratégicas dominantes de todos los ámbitos de la actividad humana”[730]. Los movimientos

---

725 Ibíd: 26.

726 Bengoa, J. *Desarrollo y autonomía indígena.* Pentukun. Nº 1. Temuco. IEI. 1994. p. 17.

727 Ibíd: 21.

728 Ibíd: 21.

729 Stavenhagen, R. Op. cit.

730 Castells, M. La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red. Vol. I. Siglo XXI editores. IVª edición en español. 2002. pp. 19-20.

indígenas durante los últimos quince años entendieron claramente esta cuestión, haciendo propio (y sin complejos) la informacionalización como insumo y motor de sus demandas, movilizaciones y articulación de discursos.

Ahora bien, con el advenimiento de los regímenes autoritarios, como respuesta a la propagación de discursos contrarios a la propiedad privada especialmente, y las posteriores transiciones a la democracia en América Latina, el neoliberalismo se entronizó en la región. Vino el consenso de Washington y la reactivación económica hasta mediados de los años 90`.

Juan Manuel Ocampo[731] indica acerca de la implantación del modelo de libre mercado en la región, que éste permitió superar la década perdida de los 80` pero que luego de 1997 ha vuelto a generarse un estancamiento; en esta misma línea, Ricardo French-Davis el año 2005 señala que los resultados de las reformas para los países de América Latina han sido más bien negativa. a) Bajo crecimiento del PIB, b) Inestabilidad macroeconómica e c) inequidad en la distribución de los ingresos. Asegurando que "(...) debe otorgarse prioridad a las actividades productivas y al empleo; es imposible, (...), tener buenos consumidores que sean malos productores"[732]; reformar la reforma.

En este contexto, surge el movimiento Zapatista. Alicia Barabas indica que los zapatistas en su pliego de 34 demandas, al menos seis tenían que ver con los pueblos indígenas. Para esta autora, con dicho gesto, los indios mexicanos por primera vez pasaron a ser el centro del debate político y democratizador del país. Sus derechos y la aspiración de autonomía eran "portada" en diarios y revistas; además de ser tema de interés para los más conspicuos intelectuales del país, que hasta un par de días del levantamiento sólo sabían de los indígenas por sus artesanías, indica Barabas[733].

El brote zapatista fue sintomático, pero no espontáneo. "El 1 de enero de 1994, el primer día del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC), unos 3.000 hombres y mujeres, organizados en el Ejército Zapatista de

---

731 Ocampo, J. M. América Latina y el Caribe. CEPAL. 2005.

732 French-Davis, R. Reformas para América Latina. Después del fundamentalismo Neoliberal. CEPAL. Siglo XXI Editores. Argentina. 2005. p 13.

733 Barabas, A. Rebelión Zapatista y movimiento indio en México. Serie Antropología 208. Brasilia. 1996. p. 5.



Liberación Nacional, ligeramente armados, se hicieron con el control de los principales municipios adyacentes a la Selva Lacandona, en el estado sureño mexicano de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Altamirano, Ocosingo y La Margaritas". Población mayoritariamente indígena, "(...) aunque también había mestizos, y algunos de sus dirigentes, y en particular su portavoz, el Subcomandante Marcos, eran intelectuales urbanos. Los dirigentes escondían sus rostros bajo pasamontañas. (...), varias docenas de ellos, así como civiles y diversos soldados y policías, murieron en el enfrentamiento o fueron ejecutados sumariamente por los soldados poco después"[734]. El impasse fue noticia mundial y un gran dolor de cabeza para el presidente priista Raúl Salinas de Gortari.

El germen del levantamiento se puede encontrar en la dinámica de dominación/resistencia existente en estos parajes. "Durante siglos, los indios y los campesinos han sufrido el abuso de los colonizadores, burócratas y colonos. Y durante décadas, se los ha mantenido en una inseguridad constante, ya que la posición de sus asentamientos cambiaba frecuentemente, de acuerdo con los intereses del gobierno y los terratenientes". En 1972, el presidente Echeverría decidió crear "la <<reserva de la biosfera>> de Montes Azules y devolver la mayor parte de la selva a las 66 familias de la tribu lacandona original, así que ordenó la reubicación de 4.000 familias que se había reasentado en esta zona, tras su expulsión de sus comunidades originales. Tras las tribus lacandonas y el repentino amor a la naturaleza estaban los intereses de la compañía forestal Cofolasa, apoyada por la compañía de desarrollo gubernamental NAFINSA, que recibió los derechos de explotación forestal. La mayoría de los colonos se negaron a la reubicación y comenzó una lucha de veinte años por su derecho a la tierra, que aún persistía cuando Salinas asumió la presidencia en 1988"[735].

El subcomandante Marcos es citado por Castells. Pretende demostrar la ironía del subcomandante y reflejar el discurso antisistémico de este líder selvático. "No hay para que luchar -escribe Marcos-. El socialismo ha muerto. Viva el conformismo y la reforma y la modernidad y el capitalismo y los crueles etcéteras que a esto se asocian y siguen. (...) Que haya sensatez. Que nada pase en el campo y en la ciudad, que todo siga igual. El socialismo ha muerto. Viva el capital.

[734] Castells, M. Op. cit. p. 96.
[735] Castells, Manuel. Op. cit. p. 96.

Radio, prensa y televisión lo proclaman, lo repiten algunos ex socialistas, ahora sensatamente arrepentidos"[736].

María Elena Martínez Torres y George Collier, poseen una postura semejante a la de Manuel Castells. Collier, por ejemplo, sostiene que la identidad étnica dividía a las diferentes comunidades indígenas de las tierras altas centrales de Chiapas. La insurgencia zapatista, cree Collier, acentuaron una transformación, generando un proceso de reivindicación común, dejando a un lado las históricas diferencias. Los zapatistas, entendiendo eso, el 25 de enero de 1994 declaraban que lo que tenemos en común es la tierra que nos dio la vida y la lucha. Un discurso eminentemente étnico y ancestral.

Bengoa, tomando en consideración la situación indígena chilena, declara que durante el año 2000, las políticas sociales relacionadas con el mundo mapuche debían, para surtir efectos favorables, apuntar hacia cinco puntos relevantes: políticas de reconocimiento de derechos colectivos; política institucional coherente en aquellas que lo ameriten; política de inversión y proyección permanente y sistemática; políticas de complementación agraria y forestal, y políticas multiculturales[737]. De lo contrario, advierte, el trabajo en este ámbito seguirá siendo errático y contradictorio. Bengoa indica además, evocando el pasado y diagnóstico de Pátzcuaro, que hoy en América Latina, y más particularmente desde el poder político "(...) no existe un diagnostico alternativo tan claro" como el de dicho Congreso, ni "una política que exprese un consenso nuevo"[738]. Concluyendo que la Cumbre de Madrid de 1992 no presentó nada diferente a lo ya sostenido cincuenta años atrás en Pátzcuaro. Es la identidad étnica el corpus más amenazado con la persistencia de este discurso. Integrar y asimilar. Y si bien no es ésta una tendencia nueva "(...) la identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces única, fuente de significado en un período histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones, deslegitimación de las instituciones, desaparición de los principales movimientos sociales y expresiones culturales"[739].

Eliseo Cañulef, desde la Araucanía, sostiene que los elementos interculturalitas le conceden mayor amplitud a la comprensión de la historia, por cuanto sus relatores entregan

---

[736] Ibíd: 100.

[737] Bengoa, José. *Políticas públicas y comunidades mapuche*... Op. cit. pp. 123-125.

[738] Bengoa, José. La emergencia indígena...Op. cit. p. 227.

[739] Castells, Manuel. Op. cit. p. 29

elementos de juicio y descripciones que hacen captar de forma más integral los hilos centrales de una coyuntura o proceso, cuestión más difícil de observar en relatos históricos unilaterales y lejanos a los principios interculturales[740]. Los profesores especialistas en educación intercultural bilingüe, desde esta perspectiva analítica, adquieren gran relevancia, por cuanto Desiderio Catriquir sostiene que la interculturalidad se activa entre pueblos y nacionalidades en coyunturas históricas, y en el seno de pueblos específicos (Catriquir, 1996: 203).

Desde la organización Comunicaciones Xen Xen, Armando Marileo, ha difundido su trabajo cosmovisión Mapuche[741]. En esta presentación, el profesor Marileo asume un cuadro de aprendizaje y tradición, como elemento permanente en la transmisión del saber-kimvn mapuche. Sostiene, en este sentido, que los ancianos y ancianas son los depositarios del saber de este pueblo; entregado a los jóvenes y las jóvenes, los cuales deben atesorarlo, enseñarlo y comunicarlo generación tras generación.

Conclusiones

Dos son los temas de fondo considerados en este trabajo. Por un lado el poder y por otro la discusión en torno a la identidad étnica. Ambos son aspectos de vital importancia para comprender el devenir del siglo XX Latinoamericano. Luego del cerrojo armado por los grupos de poder durante la centuria decimonónica, que aseguraron el control total del Estado y la economía a los grupos oligárquicos, los indígenas serán durante el siglo XX, dentro de una gama de actores populares encabezados en las ciudades por los obreros proletarios, sujetos activos en la lucha por la abertura de los diferentes sistemas de participación y producción nacional.

Respecto del tema del poder, Michel Foucault lo aborda -como todo en su obra- desde la problematización del

---

[740] Ver Cañulef; E. *Interculturalidad en Relatos Históricos*. Pentukun 8: IEI. UFRO. 1996; Catriquir, D. *Formación de profesores en pedagogía básica con mención en educación intercultural*. 1er Seminario Latinoamericano de educación intercultural bilingüe: UC.Temuco. 1996.

[741] Marileo, M. *Cosmovisión Mapuche*. División General de Cultura. Ministerio del Interior. Mimeo. Santiago. Chile. 1999.; Xen Xen comunicaciones. En http://www.mapuche.cl Relato caricaturizado acerca de la festividad del We Tripantu o año nuevo mapuche. 2000.

presente a través del pasado. Para él, el poder construye saberes (saber/poder), pero no se queda en eso. El saber es también constructor de sujetos y formas de vida, "pasando así del moderno juego del saber al posmoderno juego de la felicidad ética"[742]. El "juego" para que sea ético, debe estar circunscrito en un paisaje de plena libertad. El poder radica en eso. Pero este poder, cuando es coartado o asfixiado, destruye y carcome las bases de toda convivencia. Eso ha sucedido en la región y ha definido la relación poder - identidad ética.

Ahora bien, considerando los postulados de Norberto Lechner (1981: 300-301), inmerso en el debate acerca del poder, el Estado es un tema gravitante en la discusión política y en las preocupaciones sociológicas de la región. Hablar de Estado se confunde con "apartado estatal", cuestión que reduce el análisis y discusión a un aspecto dentro de un todo. Estado y sociedad son vistos como entres diametralmente opuestos. En segundo lugar, la discusión liberal / marxista respecto del sitial y las condiciones que posee para operar dentro de él, el sujeto.

Consignemos que el modelo decimonónico de corte liberal positivista no "vio" dentro de sus fronteras los signos de "barbarie", que amenazaban la concreción de los postulados evolucionista indicado por August Comte el siglo XVIII, respecto del advenimiento del tercer estado (y final) de la historia, el estado positivo y el triunfo de la razón. Los indígenas, desde Río Grande por el norte mexicano, pasando por Michoacán, Chiapas, la zona maya, los Miskitos, diversas tribus centroamericanas, los Caucas colombianos, y todo el complejo andino, más los mapuche de Chile centro sur, fueron los grandes damnificados. Pauperización económica, indefensión jurídica y deterioro etnocultural, alzaron voces que denunciaban la pronta "extinción" de estos pueblos tribales.

Luego de la crisis del capitalismo mundial en 1929, y su consiguiente deslegitimación, los Estados Nacionales se debilitaron fuertemente. Los escritores de la región retrataban la vida cotidiana y la novela indígena era el punto de denuncia y reificación de un pasado reciente. Por medio de una alianza multiclasista, el Estado salvó dicha crisis, hipotecando su magnánimo otrora poder, ante una suerte de

---

742 Martin, J. O. y Ovejero, A. *Michelle Foucault, un ejemplo de pensamiento posmoderno*. En A parte rei. Revista de filosofía. Nº 46, Julio, 2006. p. 6.

reparto de influencias. Las identidades étnicas, en un sistema con gran cantidad de fisuras y grietas, comenzó a ingresar como sujeto político subalterno en los diferentes países, ya con notoriedad hacia 1950.

Los indígenas serán vistos -por los grupos de poder- como una "nueva variable" política, para lograr, así, nueva base de apoyo o ensanchamiento de la base ya detentada. Pero no precisamente por ser indígenas, como señala Rodolfo Stavenhagen. En México, Guatemala, Perú, Bolivia, entre otros, los procesos revolucionarios permitieron que los grupos indígenas -de alta representación demográfica en dichos países- comenzaran a influir como nuevos actores políticos. ¿El gran desafío para los Estados Nacionales? Captar y poder controlar los ethos identitarios de estos grupos, sus voluntades y aprecios. Para ello, se deben encontrar metodologías que diseñen estrategias de desarrollo inclusivo -análisis social y planificación política- para la población indígena[743]. Los pueblos indígenas, en la época de los regímenes burocrático autoritarios, debieron "pagar caro" sus nexos y alianzas con agrupaciones de izquierda marxista, trostkista, maoísta, etcétera. Sufriendo una doble crisis: por un lado, la represión como pueblos indígenas y por otro, la persecución como espectro político proscrito. En Chile el caso de Eusebio Painemal, resulta decidor. Dirigente mapuche en Chol Chol, IXª región, y dirigente comunista con lazos potentes al interior del su partido, incluso con viajes y estadías en Moscú y otras ciudades de la órbita soviética. Con el golpe de Estado de 1973 sufrió él, su familia y comunidad (lof) la mano militaris. El poder y las identidades étnicas se volvían a topar. Esta vez dentro de un marco que intentó extirpar el "viejo orden", la politiquería y la demagogia, como expresara un icono de estos regímenes del cono sur americano, como lo fue el general Pinochet en Chile.

La palabra hablada vuelve a ser la articuladora de mundos y discursos respecto de la alteridad. Concede "sentidos". De esta manera, la etnicidad en el cambio de siglo se fue reorganizando y legitimando nuevas formas de expresión y reivindicación étnica. Es el caso de los mapuches

---

743 Canales Tapia, P. *Legislación winka para los Mapuche.* Revista Mensaje. Marzo-Abril, 1998. Santiago; Canales Tapia, Pedro. *Voz y memoria mapucvhe en la construcción de la historia. La divisón de comunidades Mapuche en la Araucanía, 1979-1985*. Revista Tiempo Histórico, N° 4. UAHC. Chile. 2012.

en Chile, pero también sucede fuertemente en Ecuador, Bolivia, Perú y otros países latinoamericanos en los cuales los movimientos indígenas dejan a contrapié los discursos oficialistas, republicanos y europeizantes.

El poder y la identidad se han topado en más de una ocasión. El problema de fondo, se relaciona con un espejismo: los Estados Nacionales, luego de 1930 vieron en los indígenas a la nueva masa laboral vernácula, no al indígena per se, descendiente de caciques y toquis centenarios. A las izquierdas latinoamericanas, les sucedió lo mismo: creyeron ver en dicho sujeto explotado al germen de la revolución proletaria. Lo promovieron en cuento sujeto popular; lo apoyaron en cuanto obrero era; los alentaron en la medida que abandonara las formas de producción precapitalistas, para sumarse a la derrota definitiva de la burguesía y su imperio. Pero eso no sucedió. La ancestralidad, maltratada, acallada y olvidada, habitualmente vuelve a danzar –la historia así lo confirma-. El poder, desde el Estado, no la amilana. Sigue en tránsito. La lógica fundacional desde donde se estructuran las identidades étnicas -mundo tribal con todas las adaptaciones que se quiera evidenciar, claro está- considera al poder como coerción y por eso lo ha resistido, burlado y superado. El antiguo kull kull mapuche -instrumento de viento, cuerno bovino- con el cual se congregaba a las reuniones ha sido analogado por el teléfono celular, que simbólicamente cumple el mismo objetivo. Citar, alertar y llamar.

Perseguição política de indígenas na Ditadura Militar Brasileira

Rochelle Foltram

Introdução

Esta pesquisa tem a finalidade de analisar as lutas dos indígenas na ditadura militar brasileira e refletir como os diversos povos indígenas enfrentaram esse período de repressão. Apesar do trabalho estar na fase inicial de pesquisa, este artigo traz discussões acerca do tema, que começaram a surgir no ano de 2010. Um dos pontos mais relevantes dessa pesquisa é a valorização do diálogo com as comunidades indígenas, para que elas possam participar do processo da escrita de suas próprias Histórias, por meio da memória oral. Spivak (1994) questiona os modos de como a História foi escrita, propondo reescrevê-la sem cair nos moldes eurocêntricos dos vencedores (Spivak, 1994). Para a construção dessa nova História, a autora defende que temos que buscar os indivíduos que dessa participaram, desconstruindo a História oficial a partir dos seus relatos. Dessa forma, na pesquisa em andamento, para que se consiga construir essa nova História, é extremamente importante que haja uma análise dos fatos ocorridos, a partir do diálogo com os povos indígenas, que foram perseguidos e tiveram sua memória silenciada durante o regime militar.

Esta reflexão será feita a partir: do relatório final da Comissão Nacional da Verdade, que tocou em alguns pontos relevantes; dos documentos de arquivos públicos brasileiros; de revistas; da documentação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); do Relatório Figueiredo; e por meio da História oral de indígenas (de diferentes povos) que foram perseguidos, presos e exilados. A finalidade do trabalho é trazer para as sociedades atuais uma nova perspectiva de perseguição política (que até o momento foi deixada de lado), dando voz ativa aos povos indígenas na construção da História brasileira. Para que ocorra isso, será abordado a problemática dos presídios indígenas, o exílio de indígenas e alguns pontos importantes do relatório da Comissão Nacional da Verdade.

Povos indígenas e a repressão

Nos anos de 1940, o presidente Getúlio Vargas iniciou a marcha para o oeste, buscando novos territórios e ocupando outros que, muitas vezes, viviam povos indígenas. Essa marcha possibilitou não só o contato com populações indígenas, ainda isoladas, como também a apropriação de suas terras pelo Estado.

Com o golpe militar de 1964, houve a expropriação de diversas terras indígenas, tanto por causa da pecuária, como por causa das construções de rodovias e hidrelétricas[744]. A ditadura militar estabeleceu alianças com alguns setores do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (criado em 1910), aumentando ainda mais o número de casas de detenção para os indígenas. No ano de 1967, em plena ditadura, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criando outros presídios indígenas ao longo do país. A repressão aos povos indígenas, no período da ditadura militar, nos leva a questionamentos: Como a ditadura relacionou-se com os povos indígenas? Como esses indígenas enfrentaram a repressão?

Sabe-se da existência de alguns presídios indígenas que foram construídos no território brasileiro. Em Minas Gerais foram construídos dois deles: Fazenda Guarani e Reformatório Krenak. No ano de 1916, já havia sido criado um presídio indígena no município de Arco-Íris (São Paulo), no antigo posto indígena de Vanuiré, com o intuito de reprimir os índios que resistissem à chegada das fazendas de cafeicultores. Outro presídio indígena foi criado na Ilha do Bananal (Tocantins) que abrigava as lideranças rebeldes.

Nesses presídios, indígenas (de diversas etnias) foram internados com o argumento de melhorarem suas condutas e de aprenderem uma profissão. Muitas vezes também foram colocados ali para serem "adestrados" pela repressão. Além das torturas, que foram submetidos, os indígenas foram obrigados a aprender a língua portuguesa, assim como foram forçados a trabalhar de forma desumana.

---

744 A política de genocídio contra os índios do Brasil. AEPPA – Associação de Ex-presos Políticos Antifascistas. Arquivo Nacional, 1974.

No ano de 1967, o relator Jader Figueiredo Correia[745] escreveu um documento sobre a tomada de terras indígenas em todo o país, com o intuito de integrar os povos indígenas a nação brasileira. No entanto, na transição do SPI para a FUNAI (nos anos de 1967 e 1968) o Relatório Figueiredo sumiu em um incêndio no Ministério da Agricultura, desaparecendo-se por 45 anos e assim estagnando as pesquisa sobre os povos indígenas no período militar. Por meio desse relatório, confirma-se que houve presídios indígenas no Rio Grande do Sul e no Paraná, além de uma possível casa de detenção nas terras yanomamis.

Outra abordagem que será feita neste trabalho, é sobre a luta dos indígenas para serem incluídos na Comissão Nacional da Verdade, já que muitos deles foram perseguidos e até exilados. Nesta pesquisa será abordado o caso particular de José Humberto Costa do Nascimento, conhecido como Tiuré, que foi um dos indígenas exilados políticos.

Este trabalho parte do pressuposto da existência de um número muito maior de desaparecidos políticos e de mortos pela ditadura militar, uma vez que diversas etnias indígenas foram perseguidas e exterminadas nesse período.

A seguinte questão, que aqui será levantada, é o massacre e a expulsão de diversos povos indígenas de suas terras, utilizando-se de uma dita modernização do país.

Futuramente, nesta pesquisa será realizado um recorte sobre algumas etnias, que por meio de entrevistas, trarão mais detalhes sobre o período citado e sobre suas histórias particulares. Neste artigo serão deixados apenas alguns pontos para reflexão.

Para o país é necessário reparar, de alguma forma, o mal feito às primeiras populações do Brasil. Isso abrange falarmos não somente dos tempos de colonização, mas também refletir melhor o que a ditadura militar fez com os índios brasileiros. Devemos ponderar que, ainda hoje, muitos desses povos indígenas são perseguidos e exterminados em função da herança desta história contemporânea. Logo, para saber o que aconteceu neste passado recente, precisamos da ajuda desses povos que foram reprimidos pelo regime militar tanto quanto os estudantes, operários, etc.

Para as sociedades modernas é fundamental o conhecimento destas e de outras questões, para tirar do imaginário popular tanto a percepção de que os índios

[745] Jader Figueiredo Costa foi o relator que fez o Relatório Figueiredo, recentemente descoberto no Museu do Índio por Marcelo Zelic.

usufruem de privilégios, como para perceberem que eles têm direitos históricos neste país. Valorizar a história indígena, a vida, a memória e os direitos indígenas são pontos cruciais deste trabalho.

O interesse pelo passado dos povos indígenas, não dissocia-se da percepção de que eles serão parte do nosso futuro. A presença de indígenas cresce na política nacional e internacional, assim como nos mecanismos jurídicos utilizados na defesa dos seus direitos. Todos esses pontos assinalados fazem com que a história indígena torne-se importante politicamente[746].

A ditadura militar brasileira e o tratamento aos povos indígenas

Por meio de estudos[747] realizados, constatou-se a existência de um Potiguara (Paraíba), que foi o primeiro indígena reconhecido como exilado político a receber a anistia no Brasil. José Humberto Costado Nascimento, conhecido como Tiuré Potiguara, lutou pela preservação dos povos indígenas durante os anos de 1970 a 1983, sendo perseguido e reprimido pela ditadura militar. Devido a essa perseguição, mudou-se para o Canadá, onde pediu para ser reconhecido como refugiado político. Depois de cinco anos de investigação, o governo canadense reconheceu o pedido de Tiuré. Ao voltar para o Brasil, passou a refletir sobre a importância de discutir sobre o tema da perseguição aos indígenas, assim como propor esse tema em uma frente da Comissão Nacional da Verdade Indígena, que trabalhasse com as histórias dos povos indígenas na ditadura militar brasileira[748].

Uma das lutas de Tiuré, contra a ditadura militar, foi estabelecida no Pará, em função da brutalidade exercida contra os povos indígenas para a construção da Serra Pelada e Carajás. Rapidamente Tiuré uniu-se aos povos indígenas para enfrentar a repressão e evitar, tanto que as terras fossem tomadas, como para não permitir que esse povo fosse explorado como escravo em seu território[749].

---

[746] CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*, Edição 1, São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 126.

[747] Site: "*Quem tem medo da democracia*", entrevista dada por Tiuré: "*O Brasil deve uma mea culpa aos índios*", 2014, 3 páginas.

[748] Ibidem.

[749] Ibidem.

Tiuré foi funcionário da FUNAI nos anos de 1970, quando descobriu os projetos de extermínio realizados pela ditadura militar. A partir desse momento, ele juntou-se a outras etnias, iniciando a resistência e a luta contra o regime militar. Quando os militares perceberam isso, ele foi preso e torturado[750].

Acredita-se que o caso de Tiuré, como exilado político, foi a primeira reparação e reconhecimento de um indígena pelo Estado brasileiro. Se assim realmente for, isso ajudará a levar adiante várias outras ocorrências de indígenas que sofreram repressão por parte do Estado na ditadura militar.

Dom Balduíno está certíssimo quando fala do "seletismo da Comissão da Verdade em apurar a verdade sobre a ditadura". Dom Balduíno vai mais além, incluindo a Comissão de Anistía (CA):

> Eles consideravam perseguidos somente aqueles que lutaram contra a ditadura no meio urbano. Seja nas organizações armadas ou partidárias. Quando entrei com meu pedido na CA, em 2010, foi como um estranho no ninho. Quando eles falavam em dezenas de desaparecidos, eu falava de milhares de indígenas. Era como se as atrocidades cometidas contra os índios fossem insignificantes. Como se as torturas que sofri fossem menores do que as sofridas por quem lutou na cidade [751].

Tiuré descreve, em suas entrevistas, que as aldeias indígenas, como a terra dos Parakañas, foram alagadas por causa das construções das usinas hidrelétricas. Outro caso que chama atenção é o dos índios Waimiris, que foram atingidos por bombas, jogadas de aviões, e um pó branco, que exterminou a sua população. Este e outros povos foram dizimados por causa da construção da Rodovia Transamazônica. Ocorreram situações parecidas no Mato Grosso, como, por exemplo, a venda dos territórios Guaranis Kaiowá para os simpatizantes da ditadura militar. Já os Potiguar resistiram à invasão de seus territórios, levando o Estado a se enfurecer e a combatê-los, com armamento militar,

---

750 Ibidem.
751 Ibidem.

para retirá-los de suas terras, dando-as para uma usina de álcool[752].

Segundo Tiuré, o coronel Amauri, que era o chefe da FUNAI de Belém, aproveitava a mão-de-obra indígena, por exemplo, para a extração de ouro, utilizando-a de modo escravo. Tiuré também relatou que a ditadura usava os índios para encontrar guerrilheiros na mata. Isso ocorreu com os Suruís, que foram obrigados a ajudar os militares em acabar com a guerrilha do Araguaia[753].

Durante a pesquisa, este tratamento dado aos indígenas (no período da ditadura militar) será apurado por meio de entrevistas (individuais e coletivas) com diversas etnias. O Brasil deve explicações e reparos para esses povos, que sofreram abusos inadmissíveis e têm por direito recontar as suas histórias. Espero que os povos indígenas se tornem uma admiração para o povo brasileiro, fazendo com que a sociedade reconheça-os como diferentes e aceite os seus direitos históricos, assegurados pela constituição brasileira, levando o Estado a cumpri-los definitivamente. Por meio desses novos relatos, pode-se construir uma nova História com base na diferença: "Existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente como diferente". [754] Se afirmarmos as diferenças entre os povos, poderemos acabar com a dominação de uma identidade sobre a outra, trazendo novas questões de reflexão para a sociedade.

Os presídios indígenas na ditadura militar

Durante a ditadura militar existiram centros de detenção de indígenas no Estado de Minas Gerais, onde diversas etnias foram reclusas. Entre esses, podemos assinalar o Reformatório Krenak, em Resplendor (MG), e a Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), além de outros presídios já relatos anteriormente[755].

Estes indígenas, de diferentes povos, foram presos por atos considerados crimes, tais como: consumo de bebidas

---

752 Ibidem.

753 Ibidem.

754 BOURDIEU, Pierre, A Identidade e a representação, Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região, In: *O Poder do Simbólico*, Lisboa: Diefel, 1989, Capítulo V, p. 129.

755 A política de genocídio contra os índios do Brasil. AEPPA – Associação de Ex-presos Políticos Antifascistas. Arquivo Nacional, 1974.

alcoólicas, por não falarem português, por lutarem por suas terras, pederastia e por resistirem ao sistema do regime militar. Os motivos alegados para as prisões, nos faz acreditar que esses indígenas foram presos políticos, ficando clara a perseguição deles pela ditadura. Se eles estivessem fora dos presídios, estariam lutando por suas terras, enquanto se estivessem reclusos, estariam enfraquecidos.

Dentro das prisões indígenas, muitos foram brutalmente torturados, apanhando violentamente para confessarem crimes. Cabe lembrar que, alguns deles sequer falavam português, o que fazia aumentar ainda mais as sessões de torturas[756].

Com os crimes cometidos dentro dos presídios indígenas, pode-se repensar nos números relatados de desaparecidos políticos e de mortos pela ditadura. Tais números aumentariam consideravelmente, já que existem relatos[757] de indígenas que desapareceram depois de terem entrado nas casas de detenção [758].

O reformatório Krenak começou a funcionar em 1969 e foi comandado pela polícia mineira. Muitos indígenas, de diversas etnias, de diferentes lugares do país, foram enviados para essa casa de detenção. A ditadura militar afirmava que os indígenas que fossem enviados para esse reformatório, voltariam para as suas aldeias com profissões[759]. Porém, depoimentos[760] provam o contrário: os indígenas eram obrigados a um regime de trabalho desumano e eram proibidos de falarem suas línguas. Segundo o índio João Bugre[761], percebe-se que alguns indígenas foram torturados para aprender falar português.

Outro ponto relevante da pesquisa, a ser considerado, foi a militarização de alguns indígenas. Esses tornaram-se parte da guarda indígena e, como ganhavam uma quantidade significativa de dinheiro, muitas vezes corrompiam-se. Além disso, como consequência, afastavam-se dos ensinamentos

---

[756] Curta-metragem produzido através da história oral de algumas etnias indígenas que foram detidas na ditadura militar brasileira. *"Ditadura criou cadeia para índios com trabalho forçado e torturas. Disponível em: http://www.cartacapital.com.br/politica/ditadura-criou-cadeias-para-indios-com-trabalhos-forcados-e-torturas-8966.html".*

[757] Ibidem.

[758] Ibidem.

[759] Ibdem.

[760] Ibidem.

[761] Ibidem.

dos pajés e caciques. Na formatura da Guarda Rural Indígena (GRINs), por exemplo, dois índios desfilaram com um homem no pau de arara. Esta guarda era formada somente por índios, os quais eram responsáveis pelo policiamento de diversas áreas indígenas do país[762].

Acredita-se na existência de outras cadeias indígenas, além das citadas neste trabalho. No ano de 1972, os presos do reformatório Krenak foram transferidos para a Fazenda Guarani, em Carmésia (Minas Gerais) [763]. Pode-se dizer que esse local foi uma continuação da experiência de presídio indígena. Para lá também foram levadas outras etnias indígenas, que lutavam por terras e resistiam aos planos da ditadura, sendo tratados como inimigos do regime militar.

O Estado ainda não reconheceu os crimes praticados contra os povos indígenas neste período. Ainda é um silêncio que começa agora a ser rompido. Assim, alguns pesquisadores brasileiros vêm estudando e buscando os relatos dessas populações indígenas para contar esta parte esquecida da História Nacional.

Uma reposta dos povos indígenas, aos males que a ditadura implantou contra eles, foi o surgimento de organizações. Uma dessas foi a União das Nações indígenas (UNI), surgida a partir de reuniões realizadas em 1974 e fundada em 1980. Cabe lembrar que a UNI exerceu pressão para a construção da constituição de 1988.

Na reflexão da autora Mouffe (1999), a Constituição Nacional excluiu diversos povos indígenas, ao manipular realidades diferentes, fazendo com que as minorias se encaixassem nas regras de um determinado país. Para a autora, um dos caminhos errôneos seria a criação do nós contra eles. O caminho correto seria o nós e os outros diferentes, respeitando-os em suas diferenças, e não vê-los como inimigos inferiores passíveis de serem exterminados. Outra reflexão da autora seria a criação de uma democracia

---

[762] RICARDO, Carlos Alberto (Coord.). *Povos Indígenas no Brasil.* São Paulo: CEDI, 1983.
TV FOLHA. Vídeo Sugere que Ditadura Ensinou Índios a Torturar. Publicado em 11 de novembro de 2012. Diponível em: https://www.youtube.com/watch?v=H0s4m1WQNmg e http://www1.folha.uol.com.br/multimidia/tvfolha/2012/11/1183962-video-sugere-que-ditadura-ensinou-indigenas-a-torturar.shtml

[763] BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Tomo I, Parte II. Violação aos direitos dos povos indígenas. In: *Grupos sociais e movimentos perseguidos ou atingidos pela ditadura*. Brasília, 2014. 228P.

com diversas identidades diferentes, pois a exclusão de identidades poderia causar o conflito.

Dessa forma, devemos afirmar a ideia de cultura da mestiçagem, proporcionando assim a aceitação do outro e evitando diversos conflitos. Apesar das populações indígenas terem lutado para garantir os seus direitos, dentro da constituição brasileira, esses ainda não são cumpridos nos dias atuais, fazendo com que os povos indígenas sejam extremamente excluídos da democracia nacional.

Outros exemplos de resistência indígenas são: o cacique xavante Mario Juruna, que lutou durante os anos de 1970 por demarcação de terras; e o guarani Marçan de Souza Tupã, que denunciava invasões de terras indígenas no Mato Grosso e foi assassinado[764].

Durante o processo de pesquisa será encontrado novos partícipes e formas de resistência.

Comissão Nacional da Verdade

A Comissão Nacional da Verdade (CNV) foi criada no Brasil com o objetivo de apurar os crimes cometidos no período da ditadura militar. A CNV vem trabalhando com casos urbanos de: estudantes, operários, partidos políticos, guerrilha, dentre outras. Distintos povos indígenas vêm assinalando a necessidade de revisão da CNV, considerando as violações graves sofridas por diversos povos durante o regime militar. Apesar de já terem sido coletados alguns depoimentos, as populações indígenas continuam insistindo na necessidade de criação de uma CNV exclusiva para os crimes praticados contras os povos indígenas. Os relatos desses povos seriam a chave para entrar neste passado pouco conhecido. Por meio desses, a CNV poderia abordar de forma diferenciada os casos indígenas, não restringindo-os apenas aos conflitos territoriais, e sim ampliando a discussão para esses povos que foram: perseguidos, presos, mortos e exilados politicamente.

Cabe considerar que, por mais que seja feita uma reparação, nunca sairá da memória do povo Aikewara as

---

[764] BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. CNV volta a dourados MS para ouvir indígenas de sets etnias. Disponível: http://www.cnv.gov.br/outros-destaques/474-cnv-volta-a-dourados-ms-para-ouvir-indigenas-de-7-etnias.html. 2014.

cenas de terror e torturas, que presenciaram e sofreram no período da guerrilha do Araguaia. Tornaram-se prisioneiros em suas próprias terras. Foram mantidos em cárceres, retirando deles o direito de ir e vir, assim como de buscarem ou conseguirem alimentos. Por causa disso, crianças, idosos e mulheres passaram fome. Conforme consta na carta do povo Aikewara:

> Por muitos e muitos anos ouvimos essa história contada por nossos avós, desde quando éramos pequenos. Hoje somos pais e alguns já são avôs e avós. Agora entendemos porque eles nos contavam. Temos que continuar contando através de narrativas, como são repassados os ensinamentos e as histórias do povo Aikewara para seus filhos e netos. No meio de tantas histórias lindas, que aprendemos ouvindo para poder repassar adiante, de geração em geração, para que nunca acabem ou morram, não era dessa maneira triste e feia que nós gostaríamos de fazer parte da história de nosso país[765].

A partir do trecho acima, observa-se o reconhecimento que os indígenas vêm buscando, tanto em serem considerados como partícipes da História Nacional, assim como serem entendidos como povos que não querem calar-se diante de todos problemas enfrentados durante centenas de anos.

Podemos assinalar outros casos de povos indígenas que foram abordados na CNV. No Estado do Mato Grosso, foram relatados o confisco e a venda de terras de diferentes povos, assim como casos de trabalhos forçados, que aconteciam dentro dos diversos presídios indígenas. Isso acarretou, entre outros aspectos, a perda das respectivas línguas (desses povos indígenas do Mato Grosso) e a desqualificação de serem considerados como indígenas, tendo que lutar por suas terras até os dias atuais[766]. Processo semelhante, de perda do território, aconteceu com os índios Guaranis do Paraná. Segundo o relatório da CNV, este povo

---

765 *Carta do Povo Aikewara à Comissão Nacional da Verdade: o que nós esperamos*, maio de 2014.

766 BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Tomo I, Parte II. Violação aos direitos dos povos indígenas. In: *Grupos sociais e movimentos perseguidos ou atingidos pela ditadura. Brasília*, 2014. 228P.

vive em estado precário[767]. Devido ao legado da ditadura e da colonização brasileira, esse povo permanece sendo tratado como passíveis de serem exterminados, ora por grileiros, ora por pecuaristas e garimpeiros.

É sabido que na História do Brasil ainda existem muitas lacunas a serem expostas e preenchidas. Dentro dessa história, voltar ao período da ditadura militar e ouvir os partícipes dessa história (como os povos indígenas) para compreender melhor esse tempo de injustiça extrema, seria uma das forma de começar a reparar parte dos males cometidos nesse período. Dessa forma, iluminar essas lacunas da História e preenchê-las, escutando os relatos dos partícipes indígenas, seria um primeiro passo a ser dado para tornar a sociedade brasileira um espaço mais democrático. Iluminar as lacunas desse período, seria uma forma de reparar os males cometidos a esses povos ao longo dos anos da ditadura militar brasileira e evitar que outros perpetuem-se no presente.

767 Ibidem.



Conclusión

Los Claroscurso del debate respecto de los pueblos indígenas y el peso del colonialismo y la subalternidad en los países que debieron enfrentar sus historias luego de las revoluciones independentistas de principios del siglo XIX en América Latina, se han ido desplegando en diferentes momentos y de diversas formas, más el colonialismo en toda su expresión -discusión abordada por los autores de este libro- siempre fue una constante a destacar.

La siguiente conclusión, en términos proactivos, se dividirá en dos grandes ámbitos. Por un lado, poner en común, la conclusión grupal, una vez finalizado el simposio que da vida a este libro, y por otro lado, responder tres preguntas que eclosionaron al fragor del debate en aquellas jornadas.

* * *

Consignemos, en primer lugar, que las conclusiones grupales, también se concentran en dos nodos analíticos. El primer nodo de conclusiones comenzó con las palabras de Alexandre Herbatte, quien se detuvo en la "Cuestión indígena", como posibilidad de abrir nuevos modos de pensar. Agregando que la resistencia y la existencia de los pueblos indígenas nos permiten pensar en otro mundo, soñar, intentar producir otro mundo. En esta misma línea, Lea Tosold demostró su preocupación tras percibir cómo el colonialismo se trasforma y adecúa en nuestros tiempos. Según ella hay que esforzarse por tratar de percibir el movimiento de adecuación del colonialismo. Alejandro Cárcamo, por su lado, exige más claridad respecto a la transformación y lineamientos del colonialismo, proponiendo resistencias al colonialismo y autonomía frente a esta evidencia. Asi mismo Jaime Antimil ancló su reflexión en la "Descolonización". Sosteniendo que nosotros/as como reproductores del colonialismo, necesitamos hacer análisis internos de nuestras prácticas y modos de reproducir, pues querámoslo o no somos engranajes del colonialismo. Para ello propone "(…) descentrar el objeto de estudio, interesa visualizar al otro". Otro aporte al debate fue el de Patricio Macaya, quien indicó que estas instancias podrían ir pasando poco a poco del nivel comunitario a un nivel más horizontal de interacción y comunicación fluida entre sujetos. Cerrando este nodo, José

Luis Cabrera, quien insistió con la idea de "Des-centrar" el colonialismo, más hoy que es una idea "que nos bombardea".

En el segundo nodo de conclusiones, los temas consignados se centraron en la necesidad de ampliar y abrir este debate. Jessabel Guaman sostuvo que se podía agregar la pregunta cómo los pueblos indígenas han tensionado su propia historia, abarcar otros tipos de resistencias indígenas; ampliar a otros grupos originarios no mapuche en el caso chileno. Cerrando su reflexión con la siguiente indicación: el colonialismo está en el lenguaje, en todo. Ana Vásquez por su parte, sostuvo a partir de la noción de Istmos, que es perentorio intrincar conocimientos y saberes en torno a los "itsmos" y ampliar a otros "itsmos". Estamos "al debe", sostuvo la profesora, respecto a otras identidades territoriales. Carolina Quezada, también se hizo parte de este corolario, proponiendo preguntas para resolver colectivamente, por ejemplo: ¿quién tiene el derecho de conceptualizar y hablar? ¿Qué pasa con el mestizaje y el colonialismo? Mathías Ordenes por su parte, indicó que no se deben esperar espera sólo instancias como las de la USACH para gestionar. Es urgente difundir lo que hemos conversado aquí. Remarca Órdenes: capitalismo es colonialista, machismo es colonialista, Estado es colonialista; pero hay matices en la evolución de estos fenómenos. Estado actual como espacio de conquista de los pueblos indígenas, obteniendo una autonomía relativa. Mientras otros movimientos levantan poderes paralelos al Estado, fuera del Estado. Debate teórico entre estar dentro y fuera del Estado. Sebastião Vargas responde a la pregunta de los Claroscuro con ideas que cohesionan dicho simposio, como: "Oculta", "voz", "historia", "memoria", con lo que introduce nuevas preguntas para nuevos debates. Mariana Moreno Castilho, por su parte, al hacer una comparación con Brasil, se muestra gratamente impresionada por la existencia y la riqueza de la discusión generada a partir de las diferentes miradas (mapuche, chilenos e estrajeros) acerca de los pueblos originarios. José David Varela por su lado, indica que el problema es la raíz de todo. Para él, en lo Oscuros se ha reconocido un proyecto nación que se ha ocultado; económicamente subordina el tema de colonialismo. Lo Claros según Varela es género, resistencia, mapuche, etnicidad, etc.

Ahora bien, también fueron recogidas en dicha ocasión, reflexiones de asistentes sin ponencia a dicho simposio. El

historiador coreano Jo SungHoon, por ejemplo, sostuvo que este tipo de instancia de debate permite re-descubrir una parte de la historia mundial oculta. De esta forma indica el profesional, se pueden sumar más aspectos para la comprensión de la historia propia, cerrando su comentario de la siguiente forma: "Me doy cuenta de que el mundo estaba unido". Por su parte, la estudiante Silvana Cuevas, sostuvo que instancia como estas remecen patrones inconscientes, y pasan a ser semillas que pueden germinar en otras áreas y generar conciencia en la población. Por último, la profesor de historia, Elizabeth Campos precisó que el pensamiento se tensiona y se libera en base a discusiones como las desarrolladas en este encuentro, confrontando miradas y perspectivas, que incluso pueden ser opuestas pero necesarias de debatir y conocer.

* * *

Respecto de las grandes interrogantes que merodean en torno a los Claroscuro del debate étnico en América Latina, tres son las interrogantes que ahora se abordan. Veamos.

En primer lugar, ¿Cómo opera esta estructura colonial en tiempos de las repúblicas? En primer lugar, debemos indicar que las estructuras imperiales luego del período de transición colonial-republicano, comprendido entre 1809 y 1825, extendieron su impacto hasta fines del siglo XIX como lo menciona Tulio Halperin cuando se refiere a la "larga espera". En este sentido, el modelo de desarrollo "hacia afuera" articulado por los estados nacionales, tuvo en la mano de obra indígena, a su mejor obrero. Y tuvo en sus territorios, el elemento propicio para la extracción y sobreexplotación del paisaje y sus recursos.

En este orden argumental, las leyes y las institucionalidades indígenas desde los años 40 del siglo XX hasta nuestros días, abrigaron la ilusión de consolidar procesos de asimilación, a partir de discursos indigenistas, paternalistas, asistencialistas y obviamente uninacionalistas. De este modo, los estados nacionales, borraron del mapa la figura de los pueblos y nacionalidades indígenas: los extirparon del curriculum escolar e hicieron de estos pueblos "productos museográficos" que no implicaran peligros ni sobresaltos para el estado derecho y su omnipotencia.

En segundo lugar, ¿Cuáles son los propulsores que mantienen hoy día estos Claroscurso? ¿Por qué no asumir y debelar los debates, las leyes, los curriculum escolares, las prácticas sociales, etc., de una vez y para siempre? La discusión, desde una perspectiva política, no se aborda. Sin duda, hay un tema referido a dicha voluntad y a las perspectivas y cuentas sacadas por los sujetos que ejercen este rol dentro de los entramados estatales. Los Claroscuro siguen siendo la tenuedad misma de la discusión, lo que se transporta al espacio académico, sitio en el cual sigue siendo una discusión marginal, si la comparamos con otras "batallas" tales como la identidad nacional, el futuro nacional y las nuevas tecnologías que cambian el mundo a cada instante. Son varios los y las investigadores en América Latina, que se han dado a la tarea de "mover los cercos" de la discusión, instalando nociones como la autodeterminación, la autonomía y el control territorial como prioridades de sus proyectos etnonacionales, en contextos adversos, represivos y criminalizadores.

En tercer lugar y último lugar, si sumamos a los trabajos y perspectivas de cada uno de los autores y autoras de estos artículos, una conclusión global-holística y colectiva entre los creadores de este libros y otros/as involucrados en dicho proceso ¿Qué ha de resultar? Los Claroscuro del debate es una interpelación a la historia oficial de cada país Latinoamericano; a sus raíces fundacionales, a las castas nobiliarias que organizaron los estados y dieron luz verde a los proyectos de modernización "sui generis" en cada país. Proyectos artificiales y artificiosos como indicó en Estado y Sociedad, Marcello Carmagnani. Desde ese hito de fundación, los procesos sociales populares, del "bajo pueblo" de los pueblos y comunidades étnicas fueron velados por el peso del estado. Amparados en el positivismo, dicho peso conllevaba una ruta hacia el progreso y la dicha civilizatoria, de algunos puñados de hombres y mujeres que se adueñaron de todo: de las materias primas, de los territorios y de una u otra manera de los sujetos, de los cuerpos, de las ideas, afanes y sueños.

La otra parte de la tarea la hizo, en gran medida, la escuela como institución educativa muy bien vista y valorada en aquellos lustros y aún hoy. Dicho espacio fue un articulado difusor de relatos, mitos y leyendas, de estereotipos, animosidades y naturalizaciones de todo tipo. Con la convicción de "liberar" y "dar luz" los maestros y preceptores se fueron diseminando por campos y ciudades, llevando entre

sus manos la riqueza mayor de las naciones: la educación formal.



¿Qué podemos ver detrás de estas imágenes? En gran medida, observamos una larga historia, estructural en todo sentido, de negación y de sometimiento de unos pocos respecto de muchos; eso conllevó pobreza, inequidad, indefensión, perdida de los horizontes de futuro e identitarios. La escuela "enterró" a los pueblos indígenas; los presentó en tiempo pretérito, en pasado; como sujetos que ya no existían en la fas de esta tierra; además, los "remató" en el suelo, con la difusión de relatos de salvajismo, de seres despiadados, infrahumanos, bestiales en todo el sentido de la palabra. Así, la población instruccionada reprodujo estos imaginarios, temió y rechazó ser parte de pueblos de tan baja estirpe y abrazó el ideario de la modernidad; modernidad que en si misma fue justificando brillantemente, la expansión del imperialismo y el capitalismo decimonónico en territorios africanos, asiáticos y de Oceanía, en "aras" del progreso y más aún "de la felicidad". El peso colonial se fue reproduciendo y consolidando como ganancia del "ideal colonizador", ese mismo influjo al que el año 2006 cuatro historiadores mapuche interpelaron, con voz fuerte y decidida, exclamando: Escucha, winka; escucha, colonizador. Agregando que su libro era un trabajo de "colonizados" dirigidos a otros "colonizados", es decir, al segmento de la población que sucumbió en este entramado asimilacionista, modernizador, industrioso y "civilizado".


390

AUTORAS / AUTORES

Alejandro Cárcamo Mansilla. Doctorando en Historia Latinoamericana, Universidad Libre de Berlín; Magister en Ciencias Humanas mención Historia, Universidad de Los Lagos; Magister (c) en Estudios Culturales, Universidad de Arte y Ciencias Sociales. Osorno. Chile. E mail: alejandrojacama@gmail.com

Alexandre Herbetta. Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Professor adjunto da Universidade Federal de Goiás; Faculdade de Ciências Sociais; Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social e Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena. Brasil. E mail: alexandre_herbetta@yahoo.com.br

Antonieta Conde Marquina. Estudios de pre-grado: *Licenciada en Literatura y Lingüística* (quinto superior) por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú (2002/2006). Estudios de post-grado (maestría): *Magíster en Educación Intercultural Bilingüe (EIB)* por la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, Bolivia (2008/2010). Pasantía (tres meses, 2010) en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España. E mail: acondemar@gmail.com

Claudia Bettestin. Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Professora do curso de Mestrado em Educação da Universidade Regional Integrada do alto Uruguai e das Missões. URI- campus de Frederico Westphalen.
E mail: battestin@uri.edu.br

Camila Guidini. Mestre em Educação e licenciada em História pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. URI-campus de Frederico Westphalen. E mail: camila@uri.edu.br

Carolina Quezada Flores. Profesora de Historia. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Chile. Magister en Sociología. Universidad Arcis. Chile. E mail: carolinaquezadaf@gmail.com

Fernando Pairican Padilla. Historiador. Magister en Historia y Doctor © en Historia. Universidad de Santiago de Chile.

Miembro de la Comunidad de Historia Mapuche. E mail: fernandopairican@gmail.com

Jaime Antimil Caniupan. Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica. Licenciado en Educación. Universidad de La Frontera, Temuco. Miembro de la Comunidad de Historia Mapuche. E mail: antimil.kaniupan@gmail.com

José David Varela. Filósofo - Universidad Nacional de Colombia. Candidato a Máster en Tecnología Educativa - Universidad de Santander. Secretaria de Educación de Cundinamarca- UNIMINUTO. Correo electrónico: bohiovarela@gmail.com

José Luis Cabrera Llancaqueo. Historiador. Magister en Ciencias Sociales. Doctor © en Proceso Sociales y Políticos en América Latina. Universidad Arcis. Académico Universidad Arcis. Mimbro del Grupo de Trabajo Kuifike. Chile. E mail: correojlcabrera@gmail.com

Léa Tosold. Doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Brasil. E mail: leatosold@gmail.com

Mariana Moreno Castilho. Doctora en Historia Social de la Universidade de São Paulo (USP). Postdoctoranda del Departamento de Historia de la misma Universidad. La investigación de postdoctorado que dio lugar a este artículo, "Identidade chilena e alteridade mapuche no pensamento de Tomás Guevara", fue financiada por la FAPESP. E- mail: mariana.castilho@gmail.com

Maritza Cartagena. Integrante Grupo de Investigación Diverser, acompañante de los procesos del Cabildo Indígena Universitario de la ciudad de Medellín y del proceso de Licenciatura en Pedagogía de La Madre Tierra, estudiante de la Facultad de Educación de la Universidad de la Universidad de Antioquia. Mujer de ancestros campesinos y raíces afrodescendientes e indígenas. E mail: medea327@gmail.com

Mathias Órdenes Delgado. Miembro del Núcleo de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica, Magister en Ciencias Sociales Aplicadas, ambos por la Universidad de La Frontera, Temuco, Doctor en Proceso Sociales y Políticos en América Latina, Universidad ARCIS.

Becario Fundación Volcán Calbuco. E mail: mathias.ordenes@gmail.com

Nataly Dominicó. Integrante Grupo de Investigación Diverser, acompañante de los procesos del Cabildo Indígena Universitario de la ciudad de Medellín y del proceso de Licenciatura en Pedagogía de La Madre Tierra, estudiante de la Facultad de Educación de la Universidad de la Universidad de Antioquia. Indígena estudiante de la nación Embera Eyabida, de Colombia. E mail: nadomu@hotmail.com

Pedro Canales Tapia. Doctor. Académico e investigador. Coordinador Grupo Trabajo Intelectualidades Emergentes. Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. Académico Universidad Viña del Mar. Miembro del Grupo de Trabajo Kuifike. E mail: pedro.canales@usach.cl, pcanales@uvm.cl

Rochelle Foltram. Formada em História, bacharelado e licenciatura no Centro Universitário FIEO - UNIFIEO, títulos obtidos no ano de 2011. Trabalhou lecionando História durante 4 anos, no ensino público e privado brasileiro. Atualmente é aluna do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas, da linha de Política da UFVJM - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.
E mail: rochelle_hist@yahoo.com.br

Simone Teixeira. Doutora em Filosofia y Letras (História) pela Universitat Autònoma de Barcelona, Pos-doutorado na Escuela de Estudios Hispano Americanos/CSIC – Sevilla. Professora da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil.
E mail: simonne@pq.cnpq.br

Resulta mejor hundirse en el fango, untarse de pueblo (o en este caso, de indígena). La interculturalidad siempre que se hace teórica pierde mucho de su esencia intercultural: se tiñe de pulcritud, empieza a justificarse a sí misma, y así ya no es tan intercultural. Cuando el investigador comienza a comprender la sabiduría indígena en sus raíces ancestrales también comienza a perder el interés de las justificaciones, sobre todo de esas argumentaciones de tinte silogístico en el que la racionalidad se impone como única manera de comprender el mundo, como única forma de poder expresar conocimiento científico.

Juan Cepeda H
Prologo

A lo largo del desarrollo de la forma republicana, el criollo enmascaró la mala conciencia de saberse ilegítimo respecto al originario, asumiendo dos formas: Frecuentemente fue la negación dela condición humana del colonizado, para así obviar la consideración de los derechos de esa población. Y, esporádicamente, la sobrevaloración de la identidad del oprimido, otorgándole una naturaleza romántica, supuestamente superior a la barbarie del criollo, pero que en definitiva era también otras formas de negar su condición humana y escatimar también los derechos del originario.

Pedro Portulgal M
Presentación

Los Claroscuro del debate

Pueblos Indígenas, Colonialismo y Subalternidad en América del Sur, Siglos XX y XXI

Pedro Canales Tapia y Mariana Moreno Castilho, eds.

